

N. S. a. VII n. 2

LUGLIO - DICEMBRE 1954

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA SEMESTRALE DELLA FACOLTÀ DI LETTERE
E FILOSOFIA DELL' UNIVERSITÀ DI CATANIA



UNIVERSITÀ DI CATANIA
BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

1954

SICVLORVM GYMNASIVM
RASSEGNA SEMESTRALE DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL' UNIVERSITÀ DI CATANIA

Direttore : Prof. QUINTINO CATAUDELLA
Segretario di redazione : Dott. CARMELO MUSUMARRA

S O M M A R I O

N. S. a. VII n. 2

LUGLIO - DICEMBRE 1954

STUDI E SAGGI

- PAOLO ENRICO ARIAS: Aspetti del problema della civiltà etrusca . pag. 153
- HEINRICH FICHTEAU: Regionalismo e centralismo nella monarchia
carolingia » 167
- GIOVANNI M. BERTIN: Educazione e volontà » 183
- CARMELINA NASELLI: Ricordo di Luigi Sorrento » 212

CONTRIBUTI E DOCUMENTI

- SALVATORE FRONTE: Sull'autenticità del "De Mysteriis", di Giamblico » 234
- ROSA PAPPALARDO: Le idee estetiche di Leopoldo Cicognara » 256
- ANTONINO DI VITA: Casmene ritrovata? » 264

RASSEGNE

- QUINTINO CATAUDELLA: Rassegna di studi di filologia classica . pag. 268

Direzione e Amministrazione: Biblioteca Facoltà di Lettere, Università degli Studi, Catania - Telefono 14241.

Prezzi e abbonamenti: un fascicolo separato L. 1200; abbonamento annuo L. 2000. Un fascicolo arretrato L. 1500; annata arretrata L. 3000. Estero il doppio. Versamenti sul c/c N. 16/5542 intestato: Biblioteca Facoltà di Lettere, Siculorum Gymnasium - Catania.

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA SEMESTRALE DELLA FACOLTÀ DI LETTERE
E FILOSOFIA DELL' UNIVERSITÀ DI CATANIA

1954



UNIVERSITÀ DI CATANIA
BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

1 9 5 4

SOMMARIO DELL' ANNATA 1954

STUDI E SAGGI

ARIAS, PAOLO ENRICO: Aspetti del problema della civiltà etrusca	pag. 153
BERTIN, GIOVANNI M.: Educazione e volontà	„ 183
CAPONETTO, GIOACCHINO: La preistoria dell'autobiografia alfieriana	„ 70
FICHTEAU, HEINRICH: Regionalismo e centralismo nella monarchia carolingia	„ 167
NASELLI, CARMELINA: Ricordo di Luigi Sorrento	„ 212
NATALI, GIULIO: Gabriele D'Annunzio e gli scrittori italiani	„ 1
STIX, GOFFREDO: Die geistlichen Spiele Max Mells	„ 42

CONTRIBUTI E DOCUMENTI

AGNELLO, GIUSEPPE: Sculture bizantine della Sicilia (III)	pag. 104
DI VITA, ANTONINO: Casmene ritrovata?	„ 264
FRONTE, SALVATORE: Sull'autenticità del "De Mysteriis", di Giamblico	„ 234
GENTILI, GINO VINICIO: L'iconografia dell'età imperiale nel museo di Siracusa	„ 94
PAPPALARDO, ROSA: Le idee estetiche di Leopoldo Cicognara	„ 256

NOTE E DISCUSSIONI

SANTANGELO, SALVATORE: Pro discordo	pag. 118
TORRISI, NINO: I riflessi dello scisma d'Occidente in Sicilia	„ 129

RASSEGNE

CATAUDELLA, QUINTINO: Rassegna di studi di filologia classica	pag. 268
---	----------

RECENSIONI	„ 138
----------------------	-------

ASPETTI DEL PROBLEMA DELLA CIVILTÀ ETRUSCA

La comprensione del fenomeno artistico etrusco è frutto recente, del nostro secolo, si può dire di una trentina d'anni fa o poco meno. Ed era naturale che fosse così; all'inizio dell'ottocento, si era soprattutto scoperta l'arte greca, per merito del Winckelmann, perchè il gusto contemporaneo dei primi decenni di quel secolo era neoclassico. Poi alla metà circa era giunta l'ondata delle ricerche germaniche nel campo delle scienze storiche, con le sue conquiste positive, con la demolizione della tradizione scritta, con lo scetticismo verso tutto quanto il XVIII secolo aveva ciecamente creduto ed esaltato. Ed anche per il problema etrusco, dopo l'acutissima ed illuminante analisi delle pitture e dei vasi di Vulci da parte di un maestro come Edoardo Gerhard (nel suo "Rapporto vulcente", del 1851), interessarono soprattutto, nell'800, le questioni relative alla provenienza di quel popolo ed alla formazione di quella civiltà. Soltanto nel nostro secolo, la storia dell'arte, liberatasi dalle formule immutabili e dalle categorie, poteva realmente comprendere l'arte etrusca ed apprezzarla, giungendo anche talora ad esaltazioni eccessive dovute ad entusiasmi non storicamente controllati.

Nessuno si attenda qui una trattazione completa del problema etrusco, che è problema di civiltà e non soltanto di arte; troppo complesse e vaste sono le questioni che si connettono a quell'ardua fase della civiltà dell'Italia antica, per poterle esporre nel breve giro di un articolo. Nè d'altro lato è possibile, oggi, considerare il problema della civiltà etrusca come facevano gli eruditi specialmente toscani quali Anton Francesco Gori o Giambattista Passeri o Mario Guarnacci¹, identificando volta a volta gli Etruschi con popolazioni che lungamente trasmigrano dall'Egitto alla Palestina alla

¹ A. F. GORI, *Museum Etruscum exhibens insignia veterum Etruscorum monumenta*, Firenze, 1737-1743; G. B. PASSERI, *In Th. Dempsteri libros de Etruria regali paralipomena*, Lucca 1767; M. GUARNACCI, *Origini italiane*, Lucca, 1767-1772.

Grecia ed all'Italia! Ci si è ormai accorti che il problema va veduto soprattutto nell'apporto locale dell'Etruria propria, scoprendo relazioni sviluppi e fermentazioni dell'arte in luogo.

Crediamo che sia dunque meglio limitarci a tre aspetti di questo vastissimo problema che è, ripetiamo, non soltanto storico-artistico ma di civiltà: anzitutto esamineremo qualche elemento che utilmente conferma la continuità di sviluppo fra la civiltà villanoviana e quella etrusca (è noto che oggi questa convinzione va facendosi strada), poi passeremo a considerare il periodo così detto orientalizzante cercando di definirne le cause, infine analizzeremo alcuni problemi dell'arte etrusca del V e del IV sec. a. C. in relazione alla loro cronologia.

Non è certamente qui il caso di riprendere il problema, dibattutissimo, delle origini del popolo etrusco e della sua civiltà ormai giunto ad un punto, potremmo dire, di saturazione per le numerose ipotesi formulate qua e là senza risparmio su alcune ben note fonti antiche essenziali. Tuttavia, da un punto di vista storiografico, è necessario dare un breve sguardo alle fondamentali ricostruzioni della più antica formazione etrusca alle quali dovremo pur richiamarci nel corso della nostra esposizione.

È ben noto che due ordini di fonti ci riportano nettamente alle origini etrusche: quelle che risalgono a due famosi passi erodotei (I 94, I 57) sogliono considerarsi la base per credere all'origine transmarina degli Etruschi; ma mentre nel primo luogo di Erodoto, come giustamente è stato notato, è adombrata soltanto una narrazione di carattere favolistico relativa alle vicende dei Lidii ai quali viene attribuita l'origine dell'immigrazione tirrenica, nel secondo passo, dove si accenna ad un'antica popolazione pelasgica anellenica ed alla trasformazione dei Pelasgi dell'Attica in Greci ed alle migrazioni pelasgiche in località come Cortona "al disopra dei Tirreni", Plakia e Scilace in Ellesponto, si afferma in sostanza l'idea della realtà etnica-linguistica preindoeuropea della quale sono rimasti frammenti in varie parti del bacino del Mediterraneo; sicché anche Erodoto, il quale finora passava come il più strenuo assertore della migrazione dei Tirreni dall'Oriente, sarebbe da considerare un difensore della tesi autoctonista dell'origine degli Etruschi in quanto riconoscerebbe l'esistenza di alcune isole etniche preindoeuropee¹. Non ci addentreremo in discussioni che esulano dalla

¹ M. PALLOTTINO, in "Studi Etruschi", XX, 1948-49, pp. 11 segg.

nostra competenza; ma non sarà fuor di luogo rilevare come anche una fonte così chiara come appariva finora questa, possa divenire fondamento di ricostruzioni tanto opposte, e quindi servire anche alle teorie più distanti.

Un altro documento fondamentale per il problema delle origini etrusche è dato da un lungo e celebre passo di Dionigi di Alicarnasso (I 25-30) nel quale, com'è noto, negata la identificazione fra Tirreni e Pelasgi e confermata la natura anellenica di questi ultimi, si afferma risolutamente l'autoctonia dei Tirreni.

Senza minimamente addentrarci nel problema, ricorderemo soltanto che attraverso queste due fonti sono entrate a far parte delle numerose e complesse discussioni tre teorie: l'una che vorrebbe collegare i Rasenna (o Etruschi) ricordati da Dionigi col popolo alpino dei Reti e quindi vorrebbe dare fondamento alla teoria della provenienza degli Etruschi da settentrione; e ciò a partire da Nicola Freéret nel 1741 per giungere fino a Gaetano De Sanctis e Luigi Pareti i quali, rifacendosi allo Helbig, hanno identificato i protoetruschi con i villanoviani ed i terramaricoli, affermando che non esisteva soluzione di continuità fra costoro e gli Etruschi, e che gli Italici erano gli inumatori di tipo culturale eneolitico, mentre crematori erano gli Etruschi.

La seconda teoria invece, partendo dalle testimonianze erodotee, ed anche da una realtà archeologica piuttosto vasta che avviava verso l'Oriente, ha cercato di vedere negli Etruschi gli apportatori di una civiltà orientalizzante basandosi sulla differenza sepolcrale notevole fra le tombe a pozzo od a fossa villanoviane e quelle a camera od a tumulo o a cassa, e specialmente rilevando le diversità, a Bologna, fra le necropoli villanoviane e quelle etrusche a cassa; gli sbarchi degli Etruschi o Tirreni sarebbero avvenuti o sulle coste adriatiche o su quelle tirreniche, come hanno asserito numerosi studiosi che sostengono la provenienza orientale. I quali sono stati finora in grande maggioranza.

Una terza teoria infine è quella dell'autoctonia, dell'originale formazione di questa civiltà da un fondo etnico antichissimo preistorico; la civiltà etrusca, dunque, risulterebbe da questa unione di popolazioni indigene mediterranee con popolazioni di invasori italici incineratori di tipo terramaricolo e villanoviano, e questo spiegherebbe naturalmente la mescolanza dei riti sepolcrali ed una notevole incertezza sia nello svolgimento delle industrie e dell'artigianato sia nella formazione dello stile delle arti figurative.

Sicchè si ritornerebbe ad una vecchia idea, affermata dal Gozzadini un tempo con un'intuizione però inconsapevole dell'importanza reale del suo assunto, che cioè i villanoviani o incineratori siano protoetruschi¹. A questo proposito, siamo in grado di offrire, proprio per affrontare il primo problema che ci siamo posti, un contributo assai recente di nuovi fatti monumentali: nell'antica Felsina etrusca i sostenitori della teoria transmarina e dell'esistenza di uno iato fra i villanoviani ed etruschi, dal Brizio al Ducati, avevano affermato che al difuori della necropoli villanoviana di Porta S. Isaia in Bologna, e precisamente ad occidente di essa, sarebbe esistita una fossa larga m. 2,50 al di là della quale era uno spazio libero dopo cui avrebbe ripreso la necropoli etrusca della Certosa. Questo terreno neutro avrebbe dimostrato la verità del profondo mutamento avvenuto col sovrapporsi della civiltà etrusca, proveniente dal centro d'Italia verso la fine del VI sec. a. C., su quella villanoviana degli Umbri incineratori appartenenti a razza diversa; gli Etruschi avrebbero in sostanza lasciato uno spazio vuoto per rispettare le precedenti necropoli villanoviane e per distaccarsi nettamente nel rito funebre. Ora, proprio in questi ultimi anni, numerosi e fitti rinvenimenti ad ovest ed a nord della porta S. Isaia e specialmente in via Andrea Costa, a poche decine di metri dalla Certosa dove era la grande necropoli etrusca, hanno dimostrato in realtà che questa fossa non esiste, perchè il terreno così detto neutro è invece costellato di sepolcri villanoviani di fasi differenti che giungono a mescolarsi coi sepolcri della Certosa. Non sarebbe certamente buon metodo dedurre da un'osservazione particolare conseguenze gravi per un'intera teoria; ma siccome i sostenitori della profonda diversità fra Villanoviani ed Etruschi si servivano anche di questi argomenti (e cioè dell'esistenza di un fossato o vallo villanoviano, e quindi di uno spazio libero attorno alle necropoli villanoviane), valgano i fatti accertati in sede di scoperte fortuite ed anche di scavi regolari a chiarire bene che quella continuità fra genti protostoriche e genti etrusche a Felsina non è affatto interrotta come si credeva un tempo.

Per continuare nei contributi ad una valutazione sempre più unitaria dello svolgimento dalla civiltà villanoviana alla civiltà etrusca, richiamiamo qui l'attenzione su di un altro importante e forse non abbastanza sottolineato motivo per il quale crediamo a forti

¹ G. GOZZADINI, *Marzabotto*, Bologna 1869.

legami della prima con la seconda. È noto che hanno sempre colpito gli studiosi le forme tipiche delle stele etrusche del tipo della Certosa¹; esse, anche nel loro tipo più evoluto, hanno un'inne-gabile somiglianza di struttura con le stele più antiche villanoviane. Sia nelle più arcaiche stele villanoviane, databili intorno alla prima metà del VI sec. a. C., che in quelle più grandiose della Certosa, è evidente la stessa tettonica, e cioè un disco più o meno spesso (e all'inizio poco espanso, mentre col tempo diverrà la parte più importante del monumento sepolcrale) cavato dalla stessa pietra nella quale è la base, prima rettangolare allungata e poi trasformata in un plinto basso e schiacciato a mano a mano che il disco aumenta di dimensioni. Inoltre, se i motivi figurati delle stele villanoviane, prevalentemente decorativi a base di elementi geometrici e di animali più o meno fantastici, si ritrovano nelle stele etrusche della Certosa relegati nelle cornici che inquadrano le scene figurate, è certo che anche nel V e nel IV sec. a. C. (nella prima metà) ritroviamo la stessa secca tecnica d'intaglio delle stele villanoviane; sicchè i temi prescelti paiono ricavati da un cartone sul fondo piatto ed uniforme sia nel VI che nel IV sec. a. C. Ma queste osservazioni potrebbero ancora sembrare alquanto limitate ad un fenomeno locale e, in sostanza, significherebbero soltanto la persistenza, dalla tarda età villanoviana a quella etrusca, di una medesima tecnica tradizionale locale dovuta ad un fenomeno di persistenza assai comprensibile. Tuttavia ci sembra che esse possano allargarsi anche ad un'importantissima zona fuori del territorio felsineo e ad una arcaica manifestazione artistica sepolcrale giustamente famosa: vogliamo alludere cioè ai canopi chiusini².

È ben noto che in questi singolari monumenti sepolcrali dove sono i primi tentativi di caratterizzazione del volto umano che in Italia siano stati mai operati con intenti se non ritrattistici (chè sarebbe dir troppo) almeno commemorativi, si distinguono vari tipi; una categoria arcaica e primitiva, databile intorno alla prima metà del VII sec. a. C., presenta la maschera del volto, appena accennata, sopra una ciotola che sormonta il cinerario al quale direttamente aderisce senza collo o raccordo fra le due parti. Ora proprio la stessa impostazione geometricamente espressa ritroviamo nelle stele arcaiche villanoviane, dove il disco entro il quale general-

¹ P. DUCATI, in "Mon. Ant. Linc.", XX, 1911, pp. 456 segg.; XXXIX, pp. 374 segg.

² D. LEVI, in "Critica d'Arte", I, 1935, pp. 18 segg.

mente sono intagliate con molta semplicità figure di animali fantastici, la sfinge e capre selvatiche rampanti, nella sua sagoma esterna assomiglia alla ciotola animata dei canopi più antichi¹; quelle manifestazioni che a Chiusi diventano poi, dallo inizio del VII alla fine del VI a C., documenti insigni di un gusto particolare per la rappresentazione viva del volto umano, nella civiltà villanoviana emiliana conservano invece il carattere della tradizionale concezione geometrica delle stele villanoviane e così in quelle della Certosa; ed anche nel mutamento del repertorio figurato di queste stele, negli schemi diversi, il principio geometrico della struttura generale della stele si riallaccia strettamente alla forma esterna del canòpo arcaico ed al principio strutturale di un disco impostato su di una base allungata. Rispondenze e antichissime connessioni fra tipiche manifestazioni locali di monumenti funerari che vanno tenute presenti e per nulla sottovalutate per contribuire a dimostrare l'unità culturale almeno (non ci teniamo affatto a concludere nel campo biologico e razziale, perchè ben sappiamo quali sabbie mobili vi si annidino) fra civiltà villanoviana e civiltà etrusca.

Un altro problema, vera *crux interpretum*, è dato dall'apparizione chiara ed inequivocabile di un elemento che ha fortemente impressionato i moderni, e cioè di quello orientale, in tutte le manifestazioni dell'arte etrusca durante il VII sec. a. C. Esso è stato osservato anche recentemente in sculture arcaiche etrusche come quelle della Pietrera di Vulci (e i confronti portano molto lontano, in Asia Minore), è stato rilevato nelle stele villanoviane, e, infine è il carattere prevalente della fase successiva a quella villanoviana, cioè di quella orientalizzante. Questo richiamo ci dà modo di passare al secondo problema sul quale intendiamo fermarci.

Sul passaggio dalla civiltà villanoviana a quella orientalizzante si sono appuntate in modo particolare le ansiose ricerche degli studiosi per cercar di spiegare il fenomeno del passaggio da una cultura di incineratori legata a forme semplici di vasi col tipico ossuario, che fa parte della grande *koiné* del resto della civiltà degli Urnenfelder del centro Europa, ad una raffinata cultura dove compaiono, accanto a lebeti originali decorati di protomi serpentine e decorazioni incise finissime, fibule auree filigranate con decorazione di felini di chiarissima reminiscenza orientale². Appurato che le rela-

¹ M. ZUFFA, in "Emilia Preromana", IV.

² L. PARETI, *La tomba Regolini-Galassi*, Città del Vaticano, 1947. È qua-

zioni con l'Oriente non appaiono così poco sporadiche e saltuarie fin dall'età villanoviana, come qualcuno ha voluto per forza asserire, restano da stabilire il carattere e le modalità di sviluppo di quest'età orientalizzante. Il Cultrera ha voluto porre l'accento sulla somiglianza fra le tombe a tumulo etrusche e le tombe asiatiche, come quella di Bin-Tepé presso Sardi (la "tomba di Aliatte", così detta), quella di Auge a Pergamo o quella c. d. di Tantalos in Frigia; ma se un esame analitico può condurre ad interessanti osservazioni come quella dell'anello di pietra intorno al tumulo nei due casi, tutti sanno quanto sia pericoloso inferire da confronti così limitati su di un solo tipo di architettura conseguenze così gravi di significato come quelle della tesi di una potente immigrazione orientale che ha trasformato profondamente le civiltà precedenti.

È stato osservato da un acuto studioso dei fenomeni protostorici mediterranei, il Bosch-Gimpera, che gli elementi orientali presenti nelle civiltà sicule e italiote ed anche iberiche e sarde, hanno vario andamento e si intrecciano con "ritorni", dovuti talora a fenomeni migratorii e non soltanto a relazioni commerciali¹. Ora le tracce di genti orientali in Sicilia, Sardegna ed Etruria, evidenti in alcuni tipi particolari di ceramica di apparente origine troiana, ad esempio, non sono indizi di rapporti ma di arrivo, anche limitato, di contingenti etnici stranieri. Dopo il 1100 a. C., e specialmente durante lo svolgimento della civiltà villanoviana in Italia (dall'XI al IX sec. a. C.) appaiono nella ceramica alcuni tipi di vasi di chiara origine egea e non lontani dalla ceramica troiano-cicladica, che documentano stretti rapporti con genti orientali. E questi vasi compaiono dal III periodo siculo in poi qui in Sicilia (askoi dipinti con decorazione geometrica, vasi ad anello, brocche) nell'Italia Meridionale a Cuma e nelle necropoli di Canale Janchina Patariti e Torre Gaili in Calabria, in Sicilia a Milazzo, dove è anche apparso il tipico ossuario villanoviano, in Italia centrale nelle necropoli laziali ed in quelle di Vetulonia Vulci Caere, nonché nelle necropoli villanoviane intorno a Bologna; si tratta di ceramica rossastra o grigia, con brocche a becco tronco (le c. d. Schnabelkannen), con askoi a decorazione geometrica incisa e con vasi a forma di animale, di chiarissima impronta cicladico-troiana. Sono vasi di uso comune e non di lusso, che tradiscono dunque la presenza di genti orientali

si superfluo dire che questo lavoro è stato tenuto presente nelle considerazioni che seguono, e che esso è fondamentale per il problema della fase orientalizzante.

¹ P. BOSCH - GIMPERA, in "Studi Etruschi", III, 1929, pp. 9 segg.

in Italia, senza che per questo il carattere fondamentale della civiltà villanoviana riveli mutamenti particolari. Sicchè in sostanza è possibile ammettere, nelle varie parti dell'Italia, una coesistenza di Villanoviani ed Etruschi; i primi continuarono i loro riti sepolcrali anche oltre il sec. IX ancora per qualche decennio mentre questi ultimi, evolutisi da quelle forme primitive ed aperti ad ogni tipo di influenza culturale essendo dotati di un temperamento geniale, danno luogo ad un'arte viva ed a forme stilistiche veramente originali.

Occorre subito dire che questa famosa fase orientalizzante che, grosso modo, va dalla fine dell'VIII sec. a. C. fino ai primissimi anni del VI a. C.⁹, è stata preceduta da una breve età di transizione alla quale il Pallottino, nella sua distinzione di quattro *facies* delle culture arcaiche dell'Etruria, assegna il secondo posto al termine appunto dell'VIII secolo. A questa fase, caratterizzata da dolii con ossuario in terracotta da vasi biconici in bronzo laminato situle decorate di chiodi linee e cerchi concentrici da ceramica dipinta di stile geometrico da scudi bronzei rotondi e da rasoi semilunati ed asce, che è databile alla fine dell'VIII sec. a. C., segue una terza nella prima metà del VII sec. a. C. col bucchero nero, con vasi ad alto piede con sostegni traforati, grandi oggetti di bronzo con decorazioni orientalizzanti fantastiche in composizioni unitarie, ed una quarta, databile alla fine del VII sec. a. C. con vasi protocorinzi e corinzi, con bronzi laminati, avori, rilievi di nenfro per la chiusura delle tombe e con sepolcri a camera. Queste quattro grandi categorie in sostanza dimostrano che anche in Etruria, come in Sicilia è stato giustamente visto dal Pace, per le fasi preistoriche e protostoriche è possibile ritenere che alcune industrie abbiano avuto uno svolgimento contemporaneo e non successivo. Sicchè la *facies* arcaica dell'Etruria, che si è formata alla fine del VII sec. a. C. in parte concorda con la terza *facies* di poco anteriore, mentre la seconda al più tardi si potrà datare alla fine dell'VIII sec. a. C.

Un contributo fondamentale alla valutazione dell'arte orientalizzante che principalmente si diffonde nel VII sec. a. C. è stato quello offerto dal materiale prezioso della tomba Regolini-Galassi di Cerveteri. Dall'esame delle fonti che ci parlano delle migrazioni di genti orientali nei porti del Mediterraneo - dell'Odissea anzitutto, com'è logico - il Pareti ha dedotto una serie di considerazioni sulle origini dell'arte orientalizzante nel centro d'Italia. L'esame comparativo

⁹ M. PALLOTTINO, in "Studi Etruschi", XIII, 1939, pp. 85 segg.

del materiale orientalizzante, da quello aureo consistente in fibule ad arco ellittico a decorazioni a sbalzo rappresentanti leoni, in collane, pendagli, lamine pettorine, alle coppe argentee ed ai bronzi a lamina lavorata a sbalzo, conduce indubbiamente verso un'industria raffinata di artigianato orientale¹. Ma è ormai passato il tempo nel quale tutto quanto richiama l'Oriente nei metalli preziosi, negli avorii, nei bronzi, era considerato di industria fenicia.

L'idea di Volfango Helbig², che aveva cercato di dare un fondamento alla teoria di un'influenza fenicia in tutto il bacino del Mediterraneo ed anche in Italia centrale, appartiene alla storia della scienza, ma non è assolutamente più possibile riconoscerla valida dopo che il Beloch³ ha luminosamente dimostrata l'inesistenza, nel VII sec. a. C., di una così estesa influenza fenicia nel bacino del Mediterraneo, la quale se mai sarebbe dovuta avvenire molto prima e precisamente fra l'825 e il 741 a. C. Ed essa realmente, com'è noto, si verificò ma lungo le coste africane fino al Marocco ed in Iberia, mentre sulle coste italiche e su quelle settentrionali mediterranee nello stesso periodo sempre più viva ed organizzata si faceva sentire l'influenza greca. Con questo, è ovvio, non si nega l'importanza e l'esistenza dei materiali originali di provenienza orientale, come per esempio il vaso vitreo di Boccani databile nel secondo decennio dell'VIII sec. a. C. od alcuni scarabei della metà circa del VII a. C. Ma si è giustamente affermata l'esigenza di stabilire con senso critico i rapporti fra i materiali di tipo orientale e le varie migrazioni nel Mediterraneo che si possono grosso modo rintracciare nel VII sec. a. C.

Per quanto riguarda i Fenici in Sicilia, è ben noto che la più antica testimonianza sulle relazioni fra Sicelioti e Fenici si riporta al 688 a. C., e dopo i periodi già sopra accennati; ora non sono più i Fenici veri e propri ma i Punici che costituiscono gli elementi che pongono in contatto il mondo etrusco-italico con quello orientale. Tali devono considerarsi gli stanziamenti di Mozia, di S. Pantaleo, Santa Maria e dei Tre Pini, nonché quelli di Gozzo, Pantelleria e della Sardegna. Due centri importanti di diffusione di questa civiltà orientalizzante si possono indicare nelle città di Caere-Agylla col porto di Pyrgi e col luogo fortificato di Punicum, nel VII sec.

¹ L. PARETI, o. c., p. 190 segg.

² W. HELBIG, *Die Italiker in der Poebene*, Berlin 1879.

³ J. BELOCH, *Gr. Gesch.*², I, 2, pp. 65 segg.

a. C. particolarmente attivi ¹. E mentre stretti rapporti erano tenuti fra i Ceriti ed i Greci nel periodo che va dalla battaglia di Alalia nel 540 a. C. alla battaglia di Cuma nel 473 a. C., si andava stabilendo e formando in Etruria quello stile etrusco arcaico che ebbe tanto vigore sia nell'artigianato dei bronzi che in quello delle terrecotte architettoniche e votive.

In sostanza, la grande *koiné* orientalizzante che si estende nel VII sec. a. C. in tutta l'Italia centro meridionale specialmente, è dovuta non soltanto all'attività navigatrice cartaginese ed etrusca, ma alle continue fluttuazioni dei coloni greci. E se è vero che gli elementi più attivi di queste migrazioni furono i coloni di Focea, è da supporre che essi abbiano portato a contatto degli Etruschi il mondo orientale. Ad ogni modo, un'imponente serie di confronti fra i testi epigrafici felsinei, quelli atestini, quelli veneti, quelli piceni, ha suggerito che alla base esiste un prototipo greco risalente ai Focei ancora sotto l'influsso dorico, prima che fossero ionizzati; questo carattere ellenico aiuterebbe anche l'archeologia a comprendere l'apparizione, nella tarda età del bronzo, di vasi di chiaro tipo egeo, di motivi decorativi egei e, infine, a giustificare la diffusione estrema dell'ansa cornuta, nella ceramica dell'età del bronzo in Italia settentrionale, stilizzazione evidente della testa taurina e di provenienza egea.

Ora questa influenza dei Focei si sarebbe verificata sull'Adriatico alla fine dell'VIII o agli inizi del VII sec. a. C.; e la tipica civiltà orientalizzante del Piceno, con le lamine bronzee di Numana, la coppa argentea di Belmonte, gli avori lavorati, si spiegherebbe soltanto così, e confermerebbe luminosamente quanto Erodoto (I 163) in una preziosa testimonianza ci dice: "I cittadini (di Focea) sono i primi fra i Greci che abbiano compiuto navigazioni lontane: sono essi che scoprirono il golfo Adriatico, la Tirrenia, l'Iberia e Tar-tesso", ².

A questa diffusione sulle coste adriatiche, corrisponde in modo ovvio quella sulle coste tirreniche, resa nota attraverso la stessa testimonianza erodotea al cap. 166 del I libro, ed attraverso i dati archeologici ceretani, sia per i caratteri orientalizzanti dell'arte ceretana del VII sec. sia per alcuni prodotti tipici dell'industria greca ionizzante come quella delle idrie ceretane. E se si estendono an-

¹ B. PACE, in "Not. Scavi", 1915, pp. 341 segg. e "Mon. Ant. Linc.", XXX pp. 146 segg.

² L. PARETI, *o. c.*, pp. 46 segg.

cora i confronti con iscrizioni della zona gelese-agrigentina e della zona di Mozia (Birgi specialmente) in Sicilia si potrebbe giungere anche a supporre contatti con i Focei anche in Sicilia. Dal punto di vista archeologico crediamo che sarebbe possibile condurre una dimostrazione analoga anche per la Sicilia, fondandosi non tanto sulla diffusione del corinzio o del protocorinzio, ma sull'esistenza tipica, nelle necropoli arcaiche, ad es. del Fusco a Siracusa od anche a Leontini, di vasi di chiara derivazione egeocicladica o rodiota o addirittura cipriota, che ormai non sono più casi isolati.

Il problema dunque di questa fase orientalizzante, così ambigua e varia nei suoi aspetti polimorfi, va veduto non più, oggi, come una questione di migrazioni in massa, ma come effetto di scambi commerciali, dei quali principale tramite sarebbero i Focei ed i Cartaginesi. E ricorderemo a questo proposito gli studi iniziati dal Blakeway immaturamente scomparso. Quanto ai contatti con la Magna Grecia, che sono storicamente accertati e sui quali non è qui il caso di insistere, ricordiamo il documento archeologico più significativo offerto dalla scoperta della necropoli di Ponte Fratte ai margini dell'agro picentino, databile però alla fine del VI sec. a. C.

Se ci siamo dilungati su questa fase orientalizzante tanto complessa e sfuggente, è perchè, in sostanza, essa può contribuire a far comprendere anche molta parte dell'arte etrusca del VI sec. a. C. sia nella pittura che nella coroplastica specialmente. Il carattere ionizzante delle famose pitture parietali è più comprensibile allorchè si pensi ai contatti commerciali frequenti con genti ioniche quali i Focei. Ed anche il celebre gruppo delle statue fittili di Vejo, col l'Apollo " che cammina „, così espressivo per l'arte etrusca ma nello stesso tempo saldamente inserito nella *koiné* tardo arcaica greca, non si può comprendere senza ritenere Vulca e i suoi seguaci venienti assai ancorati alla tradizione artistica ionica.

*
* * *

Quest'ultima affermazione ci può condurre ad esaminare brevemente, in ultimo luogo, il terzo aspetto della civiltà etrusca che qui c'interessa, e cioè i rapporti con l'arte greca. È stato detto da molti studiosi che si sono occupati dell'arte etrusca, che essa è una manifestazione " provinciale „ dell'arte greca, senza la quale in sostanza non si potrebbe assolutamente intendere l'opera d'arte etrusca ed italica; l'arte greca anzi costituirebbe di queste manifestazioni

l'impalcatura pur discostandosene con bruschi scarti e inattese interpretazioni che tuttavia non danno luogo ad uno stile. Ne consegue la necessità continua di un confronto fra arte greca ed arte etrusca, fra originali greci ed "interpretazioni", italico-etrusche. In questo campo c'è ancora moltissimo da fare, e se già, per certi capolavori come l'Apollo di Veio o le pitture tarquiniesi od i sarcofagi ceretani, le date tradizionali sono abbastanza accertate, c'è una serie di opere che oscilla ancora senza giungere a stabilirne la cronologia con metodo sufficientemente sicuro¹. Per esempio, moltissimi bronzetti appartenenti all'artigianato scelto del V sec. a. C., come cimase di candelabri o come il lampadario bronzeo di Cortona, che è un vero repertorio dei tipi arcaici riprodotti nei bronzi decorativi, non hanno ancora trovato una loro logica collocazione nel tempo; anche lo stesso Marte di Todi è addirittura collocato nell'inoltrato IV sec. a. C.

Non vogliamo, con questo, diminuire i meriti di chi, come il Ducati, ha tentato, con un imponente lavoro di schedatura eseguito per la prima volta sistematicamente, non una storia dell'arte ma una sistemazione dei vari problemi dell'arte etrusca. Per il suo tempo, quel tentativo fu indubbiamente meritevole. Ma occorrerà pur decidersi, nel fissare l'età delle opere d'arte etrusca, a dare ragioni valide della loro cronologia. Non basta parlare genericamente di attardamento e quindi concedere dieci o venti od anche trenta anni di tempo sui modelli greci!

Una volta ammessa una grande *koiné* ellenica, nella quale si muovono questi artisti etruschi ed anche gli artigiani, ed una volta concesso che certe opere come le sculture veienti o ceretane od anche le chiusine possono essere ricollegate a tipi arcaici ellenici pur con una interpretazione originale, occorrerà precisare e concretare in base a confronti particolari la loro cronologia senza andare a pensare ad immigrazioni in massa. E questa cronologia non ci sembra che deva considerarsi sempre con ritardi approssimativi ed incomprensibili. Non abbiamo per es. mai compreso perchè la famosa statua ossuario di Chianciano deva collocarsi alla fine del V sec. a. C. quando tutti i confronti portano invece alla metà di quel secolo al massimo, perchè il Marte di Todi sia del IV quando i confronti invece sono verso il 440-30 a. C., perchè moltissimi

¹ Si veda l'utile e complesso lavoro sulle sculture veienti e la loro collocazione cronologica di M. PALLOTTINO, in "Archeologia Classica", 1950, pp. 122 segg.

bronzetti decorativi del V e del IV oscillino continuamente quando gli originali ellenici son lì ad aiutarci nell'interpretazione cronologica delle opere etrusche. Questa approssimazione nel fissare l'epoca delle opere etrusche è dovuta non soltanto all'idea sbagliata che l'arte greca sia qualcosa di molto lontano dall'Etruria ma al pregiudizio dei fenomeni migratori in massa che è ormai superato e abbandonato.

Si tratta di una serie di problemi da rivedere caso per caso, che qui non possiamo trattare perchè occorrerebbe illustrare convenientemente il nostro assunto. Basti dire che il fenomeno di questo strano sistema di datazione, che vige ancora nell'arte etrusca, se applicato, ad es., alle metope selinuntine porterebbe all'assurdo, in Sicilia, di fissare quelle del tempio E invece che al 470-60 a. C., al 440-30 almeno.

Inoltre quest'approssimativo ritardo rispetto all'arte ellenica, che si applica dovunque nell'arte etrusca, ha creato la stranissima tesi che, dopo il 470 a. C. circa, per 40 o 50 anni almeno, non esistano quasi opere d'arte etrusca. Si parla, in alcuni manuali, di decadenza dell'arte etrusca già nel V sec. a. C.; ma come spiegare le terrecotte architettoniche dello Scasato, certamente del IV-III sec. a. C., gli ipogei dei Rilievi a Cerveteri, l'Arringatore stesso? Sta di fatto che tutto il problema dell'arte etrusca del V secolo è da rivedere, alla luce dei confronti inevitabili con l'arte greca¹. C'è stato un periodo, intorno al 1930, in cui tutto ciò ch'era etrusco era considerato addirittura anticlassico; oggi, una conoscenza più vasta dell'arte greca e, soprattutto, della tradizione figurativa che sta alla base dell'arte etrusca, che talora è anche eccellente artigianato, induce ad una osservazione più pacata e più storicamente aderente.

Ciò non toglie che la forza espressiva di certe creazioni etrusche, soprattutto nelle pitture nel ritratto e nei bronzi, raggiunga talora veramente il dominio dell'arte; e che, quindi, il giudizio di un artista non competente di arte antica ma uomo di gusto, qual'è stato David Herbert Lawrence², deva ancora ritenersi penetrante: "È quasi sempre così nei materiali etruschi. La natura sfiora la banalità ma vi sfugge spesso, e arriva a creare un'arte originale, così libera e fresca che noi, a cui piace ricondurre tutto a una certa bel-

¹ R. BIANCHI - BANDINELLI, *Storicità dell'arte classica*, Firenze, 1950, pp. 117 segg.

² D. H. LAWRENCE, *Promenades étrusques*.

lezza convenzionale, la troviamo bastarda e vuota „. E ancora : “ Questa profonda fede nella vita, quest'accettazione della vita, è la caratteristica degli Etruschi, che ancora oggi colpisce nelle pitture funerarie. Un certo ritmo gioioso nei movimenti, anche in quelli degli schiavi nudi. Non sono dei subalterni avviliti, qualunque cosa ne dicano i Romani, ma degli esseri pieni di vita... Dietro quelle danze, c'è una visione ed una scienza della vita, una concezione dell'universo e del posto dell'uomo in questo, che le facevano rivivere nel più profondo di loro stesse... Vi è una fede che il popolo etrusco non dimenticò mai perchè l'aveva nel sangue ; è il mistero del passaggio dalla vita alla morte. La loro anima stupita continuava ad incantarsi nel mistero di quel viaggio e di quel soggiorno „.

PAOLO ENRICO ARIAS

REGIONALISMO E CENTRALISMO NELLA MONARCHIA CAROLINGIA*

L'impero carolingio non fu direttamente arbitro delle sorti della Sicilia, ma esso fu pur sempre creatore di quel clima ideale caratteristico di tutto il medioevo e anche, in parte, dell'evo moderno: intendiamo la coscienza dell'unitarietà europea, iniziata proprio allora, insieme con l'eredità culturale del Basso Impero romano, penetrata nel mondo germanico ad opera dei dotti di Carlo Magno. La Sicilia aveva fatto parte del mondo romano, godendo di una legislazione e di un'amministrazione assai progredite; essa vide poi il centralismo della dinastia normanna, prodromo dello stato moderno; ma la sua storia è legata altresì al feudalesimo, e cioè a quella istituzione che è nata nell'epoca carolingia¹.

Non vogliamo dilungarci qui sul concetto politico e culturale degli "Accademici", di Carlo Magno²: abbiamo scelto un argomento di storia giuridica e amministrativa atto a illuminare la storia politica dell'epoca e che rivela le differenze sostanziali fra lo stato medievale e quello moderno, i quali, nonostante queste differenze, si trovano spesso a dover fronteggiare, sia l'uno che l'altro, problemi pressochè simili. Un tale argomento ci può anche mostrare quanto le azioni politiche degli uomini siano spesso determinate da presupposti che sfuggono alla storiografia popolare; si parla di tragici rovesci di fortuna, laddove invece non si tratta che delle conseguenze di un conflitto profondamente radicato nella struttura di tutto l'edificio politico.

* Conferenza tenuta all'Università di Catania il 29 marzo 1954.

¹ Sul presunto feudalesimo mussulmano nella Sicilia cfr. G. FASOLI, *Problemi di storia medievale siciliana*, in *Siculorum Gymnasium*, 1951, p. 4 e segg.

² H. FICHTEAU, *Das karolingische Imperium*, Zurigo, 1949, cap. II e III; *Naissance de l'Empire médiéval*, in: *Diogenes*, a. I, 1953, n. 2, pp. 43-63, e *L'idea imperiale di Carlo Magno*, negli *Atti del congresso di studi carolingici*, Spoleto, 1953.

Gli uomini operano, le loro azioni possono essere buone o ri-
provevoli; ma solo di rado, e precipuamente nel medioevo, essi
riescono a sormontare le barriere delle istituzioni politiche o sociali,
le quali hanno una vita di secoli, ben più lunga che non sia quella
di un uomo. La storia non si arroga il compito di giudicare della
loro qualità, se fossero queste istituzioni un bene o un male: ma
deve limitarsi a constatarne l'esistenza durante un certo periodo,
prendendo atto del loro meccanismo, senza lodare nè biasimare.

La storiografia tedesca del secolo passato considerava la monar-
chia costituzionale come la migliore forma di governo. Quando la
storia costituzionale del medioevo diventò oggetto di una vera e
propria disciplina, era la monarchia prussiana ad informare al pro-
prio modello il giudizio degli storiografi sullo stato medievale: e
cioè che il sovrano rappresentasse lo stato, delegando ai suoi fun-
zionari una parte del suo potere, mentre "privati", rimanevano tut-
ti coloro che, non essendo né funzionari di stato né militari, erano
all'infuori di questa cerchia¹. Gli studiosi italiani si trovavano
grosso modo d'accordo su questo punto, in quanto educati alla
scuola del diritto romano: diritto pubblico è il diritto dell'impera-
tore, mentre diritto privato rimane la sfera di azione per gli altri.

Nel medioevo s'incontrano invece personaggi che, sebbene
privi di una carica proveniente dall'imperatore, esercitano pubblici
uffici, e non si sentono in ciò legati all'autorità centrale. Nel secolo
scorso si giudicavano questi casi come vere e proprie usurpazioni
del potere, malvage forze distruttive promotrici dell'anarchia. E for-
se da ciò scaturì la questione se nel medioevo fosse mai esistito un
vero stato; tanto poco si adattava l'idea moderna, suffragata da
quella classico-romana, alle istituzioni di quel tempo lontano.

Oggi tutto ciò è superato. Bisogna cercare di spiegarsi il me-
dioevo partendo esclusivamente dal pensiero medievale, che risale
a quel mondo germanico in cui non esistevano vere nazioni, ma
soltanto una mescolanza di popoli e genti, o ignari delle istituzioni
monarchiche, o che potevano farne a meno.

Ognuno che non fosse schiavo era elemento della comunità poli-
tica: il potere (sia legislativo che esecutivo e militare) spettava agli uo-
mini liberi: non erano "cittadini privati", nel senso moderno della
parola, continuavano ad esercitare le loro funzioni anche dopo la

¹ Cfr. ad esempio G. von BELOW, *Der deutsche Staat des Mittelalters*,
vol. I, 2ª ed., Lipsia 1925. Per la critica di questa tesi cfr. O. BRUNNER, *Land
und Herrschaft*, 3ª ed., Vienna 1943, pp. 136 e segg., 174 e segg.

elezione di un re, e avevano perfino il diritto di chiamare in giudizio lo stesso re, quando questi si rendesse colpevole.

Durante le grandi migrazioni di popoli, la posizione di questi re germanici fu notevolmente rafforzata, mentre i diritti politici di tutti si restringevano a diritti di una classe dirigente, la nobiltà; questa nobiltà, a sua volta, conservava gli antichi diritti autonomi. Si vede dunque da qui che sono il re e la nobiltà, insieme a formare lo stato medievale; due diverse forze, che difendono ognuna i propri diritti originando così un conflitto inevitabile.

L'impero romano e lo stato moderno governano un dato territorio e tutti gli abitanti di esso sono sudditi dello stato. Invece, lo stato germanico era una comunità di persone senza domicilio stabile; apparteneva allo stato chi apparteneva alla stirpe o chi da essa fosse stato soggiogato (in questo caso godeva di diritti minori o, se schiavo, di nessun diritto). Anche lo stato carolingio rimase soprattutto il vecchio stato franco, con annessi, in sottordine, altri popoli. Non l'idea della *salus publica* o del *bonum commune* cementava la sua unità; i Germani non erano in grado di appropriarsi di simili idee astratte; l'unico legame esistente era rappresentato dalla persona del monarca, o meglio dall'obbligo di fedeltà. Al rafforzamento di esso, la guerra era sempre circostanza favorevole: il re compare in veste di comandante supremo, al quale nobiltà e popolo ubbidiscono compatti; e siccome egli ha ricevuto a suo tempo la dignità regia dalle mani del suo popolo, è naturalmente suo interesse l'espansione territoriale, per poter mantenere, proprio in tali vesti di comandante supremo, un forte potere centrale all'interno. Infatti ogni periodo pacifico avrebbe potuto condurre a un temibile rafforzamento della nobiltà nelle singole provincie.

A queste provincie del regno franco appartenevano territori già facenti parte dell'impero romano, e proprio qui i Franchi vennero a contatto con una civiltà progredita, con vasta amministrazione e con città floride. I conquistatori germanici assimilarono in parte questi elementi, ma non poterono invertire del tutto il loro pensiero politico. Inoltre, il fatto che queste provincie durante gli ultimi secoli dell'impero fossero *de facto* quasi indipendenti da Roma, aveva dato loro la consapevolezza del proprio valore, e ciò le univa saldamente contro i nuovi dominatori, per i quali non era facile il governarle.

I franchi avevano conquistato la Gallia, ma erano riusciti a insediarsi soltanto al nord di essa; la popolazione a mezzogiorno del-

la Loira, in Aquitania¹, continuava ad essere latina, con il suo tenore di vita più elevato e la legislazione romana. Vivevano però al suo fianco anche Visigoti, Iberi, Burgundi, e anche questi si sentivano Aquitani, partecipando del patriottismo del paese. Quando gli eredi di Clodoveo vollero dividere fra loro il territorio, fu stabilito che ognuno di essi dovesse ricevere una parte dell'Aquitania: ma tosto gli Aquitani si elessero dei duchi per conto loro, e perfino Carlo Magno, nei primi anni di regno, ebbe molto da fare per sottomettere questa terra.

La stessa cosa successe nell'Italia settentrionale², dove la vita cittadina assorbì presto l'urto fra Romani e Longobardi, e dove tosto si cominciò a parlare di un *regnum Italiæ*, di quel regno che disponeva di una capitale fissa, con uffici regi accentrati a Pavia e con ordinamento distrettuale, prescindendo da ogni distinzione etnica. La dominazione franca contribuiva, da parte sua, a rinsaldare la popolazione dominata; Carlo Magno, per impedire ciò, mandò Franchi in Italia, come aveva mandato nobili austrasici in Aquitania; essi non riuscirono ad impedire questa fusione, anzi in molti casi furono essi stessi assimilati alla popolazione locale.

La Baviera era la terza provincia in cui si mantenne viva la tendenza autonomistica, sebbene non vi si conservassero tracce notevoli della romanità. Ma qui si trattava di una popolazione dall'origine omogenea, con una radicata consapevolezza delle proprie caratteristiche. Carlo Magno non ebbe l'occasione, dopo la sottomissione pacifica del paese, di spodestare i nobili bavaresi dei loro possessi per investire nobili franchi e così cercare di spezzare questa unità etnica. Egli disponeva dei beni dell'ultimo duca di Baviera, i quali divennero baluardi dell'elemento franco³, e, contro le leggi del paese, non nominò un nuovo duca di Baviera, governando invece il paese per mezzo di funzionari franchi. Analogamente fece in Sassonia, terra che non aveva mai conosciuto un governo centrale. Sia qui che là, si accettò il governo franco, perchè si era costretti ad accettarlo: ma si aspettava sempre che suonasse l'ora della liberazione, dal gioco franco o per lo meno dal centralismo carolingio. L'Italia, l'Aquitania, la Baviera, la Sassonia furono i pae-

¹ L. AUZIAS, *L'Aquitaine carolingienne* (*Bibliothèque méridionale*, 2^a série, t. XXVIII, Toulouse, 1937) p. 6 e segg.

² C. G. MOR, *Storia politica d'Italia: L'età feudale*, Milano, 1953, t. I, p. 3 e seg.; II, 308 e segg.

³ R. BAUERREISS, *Kirchengeschichte Bayerns*, t. I, St. Ottilien, 1950, p. 94 sg.

si in cui il re Bernardo e i figli di Lodovico il Pio trovarono truppe, quando cominciarono le ostilità con l'imperatore.

Se i Franchi cercavano di governare le provincie sottomesse in modo centralistico, questo centralismo era qualcosa di diverso da quello dell'impero romano. Non c'era una capitale fissa che valesse per tutta la monarchia; e la fondazione di Aquisgrana, come una "nuova Roma", non fu che un gesto simbolico. Non c'era un diritto unico: valevano le leggi diverse dei popoli: leggi in parte non scritte, delle quali i Capitolari carolingi non potevano essere un commento, alterando questo o quel punto. Lasciandole valere nel loro complesso, Carlo Magno si guardò bene dal rivoluzionare questo stato di cose ma pensò di armonizzarle tra loro, anche se introdusse l'uso della parola scritta¹, uno dei presupposti di ogni centralismo. Soltanto con Lodovico il Pio si accentuò la tendenza ad eliminare le leggi particolari di ogni popolo a favore di un'unica legislazione valida per tutti i cristiani, tentativo che però rimase irrealizzabile, come ogni utopia.

Non era neanche possibile un'amministrazione centrale del sistema fiscale, poichè spesso non si trattava di contribuzioni in denaro ma in natura, che venivano consumate sul posto dagli stessi funzionari del re. Non ci si dimentichi inoltre che la nobiltà e la Chiesa avevano diritto nei loro territori a tributi, come ricompensa per le funzioni pubbliche che esercitavano: come, ad esempio, le leve militari, l'ordine pubblico, e i tribunali. Anche se non fosse esistita l'antica tradizione germanica che attribuiva tali compiti alla nobiltà, sarebbe stato impossibile creare un corpo di funzionari rispondente alle esigenze di un'amministrazione centrale in senso moderno.

Infatti lo stato dei Carolingi aveva poche risorse materiali, pur ricoprendo una vastissima estensione: l'Europa aveva allora un'intensità minima di popolazione, quasi come oggi la Filandia², e i

¹ EGINARDO, *Vita Karoli*, c. 29: "cum adverteret multa legibus populi sui deesse... cogitavit quae deerant addere et discrepantia unire... sed de his nihil aliud ab eo factum est, nisi quod pauca capitula, et ea imperfecta, legibus addidit. Omnium tamen nationum, quae sub eius dominatu erant, iura quae scripta non erant describere ac litteris mandari fecit".

² Secondo il calcolo di R. KOETZSCHKE, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters*, Jena, 1924, p. 130 e seg., l'impero carolingio si estendeva per 1.200.000 chilometri quadrati. Sebbene sia difficile stabilire quanti sudditi annoverasse, questi dovrebbero essersi aggirati, secondo l'autore citato, sui 15

tributi riscossi non bastavano a mantenere in efficienza un sistema di comunicazioni celeri come quello dei Romani. Anche i mezzi agricoli, specialmente nelle regioni orientali dell'impero, erano tanto rudimentali che, per ricavare un raccolto sia pure esiguo e che forse appena bastava per i bisogni della popolazione rurale, si dovevano coltivare notevoli estensioni di terreno. È per questo che l'amministrazione dello stato era rudimentale; non paragonabile alla amministrazione romana. Esisteva in ogni provincia un "amministratore unico", dello stato, per così dire: il conte; egli si trovava a esplicare mansioni molteplici, senza poter neppure interpellare il sovrano, lontano a causa delle grandi distanze e delle difficoltà delle comunicazioni.

L'impero romano era stato quattro volte più grande, e tuttavia aveva conosciuto un forte centralismo; ma andare per mare, è tutt'altra cosa che andare a cavallo, su vecchie strade disagiati. Un esempio: quando Carlo Magno morì, suo figlio Lodovico si trovava lontano da Aquisgrana, in linea d'aria, 600 chilometri. Un mese trascorse perché il messaggero, cavalcando giorno e notte, giungesse alla corte di Lodovico, e perché questi arrivasse ad Aquisgrana¹. La distanza di 600 chilometri è pressapoco quella esistente fra Roma e Cartagine; e si badi che Catone il Censore mostrò un giorno in senato dei fichi che aveva colto a Cartagine tre giorni prima².

Si è sostenuta la tesi che l'amministrazione della monarchia franca - almeno nelle modeste forme accennate - fosse uniforme quanto al campo d'azione del *comes*, e quanto alle circoscrizioni amministrative. Nuove ricerche hanno tuttavia dimostrato che esistevano grandi differenze fra le regioni formanti i capisaldi dello stato - la Francia e la Renania - e i territori di confine³: questi non si potevano spezzettare amministrativamente, poichè era sempre presente il pericolo di incursioni, o forse anche di rivolte degli indigeni contro il dominio franco. È questa l'origine del noto sistema dei vicereami e delle marche. Nei territori di recente conquista continuavano a esistere vecchie istituzioni legislative che si potevano

milioni al massimo; e cioè su una superficie quattro volte maggiore di tutta la Italia vivevano meno persone di quante ne vivano oggi nella sola Italia settentrionale.

¹ J. BOEHMER - E. MUEHLBACHER, *Regesta imperii*, t. I, 2ª ed., Innsbruck, 1908, p. 239.

² PLUTARCO, *Cato maior*, c. 27.

³ E. KLEBEL, *Herzogtümer und Marken bis 900*. in: *Deutsches Archiv*, a. II, 1938, p. 1 e segg.

considerare come innocue fintanto che esistesse un forte governo personale del re, ma che in caso contrario promuovevano largamente il regionalismo.

Ovunque, ma specialmente in queste regioni di confine, c'era bisogno di rappresentanti del potere regio che fossero pronti ad agire anche contro gli interessi locali. L'obbligo di fedeltà, dovuto al re - almeno teoricamente - da tutti i sudditi della monarchia, non bastava a cementare il centralismo: si sapeva bene, che in origine i Carolingi non erano stati giuridicamente nulla più o meno degli altri nobili franchi. Perciò gli antenati di Carlo Magno avevano radunato intorno a sè tali nobili, accogliendoli sotto la loro personale protezione e ricompensandone la fedeltà e i servigi prestati con benefici: fu l'istituzione del vassallaggio a aprir loro la via del potere come aveva fatto una volta la *trustis*, nel caso dei re merovingi. Dalla mano del suo signore il vassallo riceveva in usufrutto beni e cariche, i cui introiti gli permettevano di tenere armi e cavalli e di equipaggiare la sua gente allo stesso modo; questi vassalli dei vassalli erano obbligati a seguire il loro signore sul campo di battaglia, mentre il conte non comandava che alle schiere male armate dei liberi contadini, ceto che stava sempre più diminuendo, o per lo meno, perdendo la primitiva importanza politica.

I vassalli non soltanto formavano il nerbo dell'esercito, strumento degli scopi espansionistici dei re franchi; essi rappresentavano anche la classe dalla quale i re carolingi nominavano i conti, i *missi dominici* ecc. Nei tempi del declino della potenza merovingia, si era usato scegliere i conti tra i nobili della provincia nella quale essi avrebbero dovuto poi esercitare le loro funzioni; e, come si è già detto, era loro dovere promuovere gli interessi del governo centrale anche laddove questi erano contrapposti alla volontà della nobiltà locale, a cui essi stessi appartenevano, che era spesso legata loro da amicizia o da parentela. Va da sè che spesso i conti si schierarono dalla parte della famiglia, dimenticando i loro doveri ufficiali. Pipino e Carlo invece cercarono di evitare questo conflitto, affidando le funzioni comitali a vassalli non solo strettamente legati alla dinastia, ma anche stranieri nella loro contea e perciò in grado di dare sentenze obbiettive nei processi locali. Generalmente questi conti non mettevano radice nel territorio amministrato; la nobiltà del luogo li considerava degli intrusi, e non avrebbe dato loro in moglie una delle loro donne. Il conte da parte sua si faceva forte dell'autorità della quale era investito dal governo centrale; era suo interesse difendere l'esistenza dell'impero

e della sua unità, non solo per scopo personale, ma anche per favorire la parentela, i cui beni e redditi erano dispersi ovunque. Ecco dunque l'origine di una nuova grande aristocrazia, proveniente dalla piccola nobiltà, ma ora investita delle più alte cariche¹.

Un bel esempio offre la famiglia dei Guidoni (o Lambertini): originari della regione della Mosella erano dunque Franchi salì; uno di essi, al tempo di Carlo Magno, amministrava la marca bretone; suo figlio gli succedeva nella contea di Nantes, e il figlio di questi fu duca di Spoleto. Da questi discendevano pure quel Guido e quel Lamberto che assunsero il titolo imperiale. Un altro esempio: I conti di Thurgau e della Rezia appartenevano a famiglia sveva, ed erano anche incaricati dell'amministrazione dell'Istria. E ancora: Una casa salica, gli Unruochinghi, ottenne feudi nella Svevia, e da essa venne quel conte di Tolosa, il cui fratello amministrava il Friuli e fu padre di Berengario, prima re d'Italia e poi imperatore.

Anche le cariche ecclesiastiche venivano accumulate nelle mani di tali famiglie: L'arcivescovo Hetti di Treviri era anche abate di Mettlach, seguito nei due uffizi da un suo nipote, Tietgaud, il fratello del quale diventò abate di S. Gallo; imparentato con loro è probabilmente quel famoso abate Waldo di Reichenau, che fu inoltre investito da Carlo Magno della diocesi di Pavia e incaricato dell'amministrazione diocesana di Basilea ed in seguito fatto abate di St-Denis².

Questa nobiltà era originariamente franca, o alemanna; pochissimi sono i Bavaresi e i Sassoni. E c'è un motivo: gli Alemanni erano stati sottomessi dai Franchi già molto tempo addietro, e per ciò avevano perduto ogni slancio indipendentistico, all'opposto dei Longobardi, dei Sassoni, dei Bavaresi. Carlo Magno e Lodovico il Pio erano sposati con donne alemanne, e anche all'infuori di ciò esistevano numerosi legami fra le stirpi franca e alemanna. Quasi tutti questi grandi nobili erano fra loro imparentati, sebbene non lo si possa documentare in tutti i casi. Comunque è chiaro che era loro interesse concludere un maggior numero di simili matrimoni per aumentare la loro influenza; e i Carolingi li promuovevano per avere un contrappeso al regionalismo.

¹ G. TELLENBACH, *Königtum und Stämme in der Werdenzeit des deutschen Reiches in Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte*, t. VII, fasc. 4, Weimar, 1939 p. 41 e segg.

² E. MUNDING, *Abt-Bischof Waldo in Texte und Arbeiten, herausgegeben von der Erzabtei Beuron*, I. Abt. Heft 10/11, Lipsia, 1924.

I grandi feudatari non erano certo un gruppo notevole per numero: si possono citare circa quaranta famiglie i membri delle quali avevano per così dire il monopolio nell'occupazione dei grandi feudi vacanti. Le lotte fra Lodovico il Pio e i suoi figli, la guerra civile dopo la sua morte furono sfavorevoli allo sviluppo di questo ceto. Quando Lotario I fu esiliato in Italia da suo padre, molti di questi vassalli perdettero i loro feudi a Nord delle Alpi; seguì una pestilenza che ne eliminò una parte; la battaglia di Fontenoy, le invasioni normanne e saracene contribuirono all'estinguersi di questa classe. È la fine della grande aristocrazia carolingia. Perduti i beni o la vita, oppure finiti a vegetare in provincia; pochi vollero salire più in alto e farsi re, ma dovettero pagare a caro prezzo questi loro tentativi.

Quaranta famiglie erano troppo poca cosa per tenere unito l'impero, e possiamo concludere che l'esperimento di Pipino e Carlo Magno fallì per non essere stato intrapreso su larga scala. Del resto sarebbe stato impossibile trapiantare in altre provincie una parte maggiore della nobiltà terriera, mancando un numero di dignità e benefici sufficiente a ricompensarla.

Carlo Magno aveva rafforzato il centralismo non certo solo per mezzo di un energico dominio personale sui suoi sudditi, e promuovendo la formazione di nuova aristocrazia, i cui interessi erano strettamente collegati alla monarchia franca. Anzi aveva sempre cercato di educare i suoi popoli sulla via del bene e del sacrificio personale a vantaggio della comunità. I suoi Capitolari erano stati strumenti di questa intenzione educativa, particolarmente dopo la sua ascesa al potere imperiale; dacchè Carlo si trova a essere difensore della cristianità e responsabile della vita cristiana dei suoi sudditi. Il *serenissimus et christianissimus imperator* non solamente insegna, ma soprattutto predica¹.

Carlo fa coniare monete con la scritta "*Religio christiana*"; il Cristianesimo è fondamento della monarchia, accanto al germanesimo del Franchi; il Cristianesimo è garante dell'unità delle provincie, come lo era stato nei tempi di Teodosio. "Vi è uno", dice un poeta di Corte, "che governa nell'aula altisonante del cielo: e conviene che sia Uno solo lassù, il reggente del mondo, e che per merito superi tutti gli altri mortali"².

¹ F. GANSHOF, *La fin du règne de Charlemagne, une décomposition*. in: *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, a. XXVIII, Zurigo 1948, p. 441.

² HIBERNICUS EXUL, M. G. H., *Poetae latini*, t. I, Berlino, 1881 p. 395:

Lodovico il Pio voleva continuare su questa strada, rafforzando ancora il lato cristiano, tralasciando quello germanico: nei diplomi si fece chiamare soltanto *divina ordinante providentia imperator augustus*, omettendo il titolo di re dei Franchi e Longobardi. Uno dei vescovi di quest'epoca scrisse che non avrebbero più dovuto esserci Aquitani o Longobardi, Burgundi o Alemanni ma solo cristiani¹. Si parlò della mirabile pace cristiana, scesa negli animi di tutto il mondo; non si pensava che gli uomini restano sempre uomini, con le loro passioni, con i loro interessi umani. Non bastavano una o due generazioni a rinnovare la coscienza di una *salus publica* tanto benemerita nel vecchio mondo romano: tanto più che tutti vedevano la persona di un sovrano debole, circondato da cortigiani che troppo spesso perseguivano i loro scopi personali, a danno della monarchia. È questa la situazione che doveva favorire le famose rivolte, capeggiate dagli stessi figli dell'imperatore.

Tutti sanno che la causa occasionale di queste insurrezioni fu la richiesta di Giuditta di assegnare una parte del potere al suo figliolotto Carlo, il futuro Carlo il Calvo. Abbiamo detto, la causa *occasionale*: perchè le radici di questo conflitto erano ben più profonde: avevano la loro origine nella struttura politica e anche sociale del regno franco, che era quella che era, e che neppure Carlo Magno era in grado di mutare.

Quando Carlo nell'811 fece condurre un'inchiesta sul motivo per cui molti non avevano risposto alla chiamata, alcuni dichiararono di essere gli *homines*, cioè i vassalli, di Pipino e Lodovico, e che come tali volevano servire solo ai loro signori². Che vuol dire questa frase?

Pipino e Lodovico erano i figli di Carlo, l'uno re d'Italia, l'altro di Aquitania. Erano dei vicerè, a cui erano state affidate parti del-

* *Unus in aetherea altitonans qui praesidet aula; convenit et solum terris regnare sub illo, qui merito cunctis praestans mortalibus esset* „ Sulla „teologia politica „ cfr. FICHTENAU, *Karoling. Imperium*, p. 55 e segg. e negli *Atti* sopra citati.

¹ AGOBARDO DI LIONE, M. G. H., *Epist.* t. V, 1899, p. 159, III *„Unus corpus Christi, immo unus Christus secundum Apostolum sumus... ubi non est... Aquitanus et Langobardus, Burgundio et Alamannus, servus et liber, sed omnia et in omnibus Christus „*

² M. G. H., *Capitularia*, I, Hannover 1883, p. 164 e seg. n. 73, § 7: *„Sunt. etiam alii qui dicunt se esse homines Pippini et Chluduici et tunc profitentur se ire ad servitium dominorum suorum, quando alii pagenses in exercitum pergere debent „*

l'impero perchè queste fossero meglio amministrate e protette da attacchi nemici. La monarchia era *una* e tale doveva restare anche nel caso della morte di Carlo. Ma la *divisio regnorum* di Carlo Magno prevedeva che, dopo la sua morte, ogni vassallo dovesse eleggere come suo signore uno dei fratelli, trovandosi così a perdere i suoi feudi situati altrove¹. Così si spiega come, già sotto Carlo, alcuni vassalli considerassero come loro signore non già Carlo, ma Pipino e Lodovico. Se i conti di Carlo Magno li chiamavano alle armi ciò non era affar loro, in quanto consideravano valido soltanto il comando di Pipino o di Lodovico.

Dunque già sotto Carlo Magno si notano quelle incrinature che poi favorirono la guerra civile. Lodovico il Pio fu imperatore, e signore di tutto l'impero; mentre ciascuno dei suoi figli disponeva di un esercito che poteva usare contro il padre, o, se alleato del padre, contro un fratello.

Ora, perchè Carlo Magno operò la *divisio regnorum* invece di tramandare ad uno solo dei figli tutto il potere? La domanda è importante, a parte la circostanza, che Lodovico fu in fondo l'erede effettivo di tutto l'impero, dal momento che i fratelli erano premorti al padre. Infatti è chiaro che Carlo Magno qui aveva ripetuto esattamente quello che aveva fatto Clodoveo, e che più tardi fece Lodovico il Pio: la ripartizione di tutto il territorio fra i suoi figli. Clodoveo e Carlo Magno: due statisti di prim'ordine, che pure avrebbero dovuto prevederne gli sviluppi futuri!

Né Clodoveo né Carlo Magno né Lodovico il Pio potevano cambiare la legge franca che, ad ogni figlio legittimo, spettava di diritto una parte dell'eredità. E questo diritto nella successione al trono scaturiva dal diritto privato, e si basava sul concetto della *comunitas fratrum*, secondo il quale i fratelli non sono "parenti", ma, come dicono le fonti, "una carne e sangue", cioè legati uno all'altro dal vincolo più saldo che conoscesse il diritto germanico².

In una piccola proprietà terriera non era probabile che una discordia fra fratelli conducesse a una catastrofe, perchè nonostante l'amministrazione ripartita, dovevano pur sostenere interessi comuni.

¹ M. G. H., *Capitularia*, A. p. 128, n. 45, § 9: "... post nostrum ex hac mortalitate discessum homines unusquisque eorum (scil. regum) accipiant beneficia unusquisque in regno domini sui et non alterius, ne forte per hoc, si aliter fuerit, scandalum aliquid possit accidere „.

² H. MITTEIS, *Der Vertrag von Verdun im Rahmen der karolingischen Verfassungspolitik*, in: *Das Reich und Europa*, pubblicato da Th. MAYER e W. PLATZHOFF, Lipsia, 1943, p. 68.

Tutt'altra cosa era invece la divisione del potere carolingio: il fatto che la monarchia dovesse restare una non prevalse contro l'altro fatto, che ognuno dei fratelli si presentava come re di un paese una volta indipendente, e tuttora improntato a tradizioni autonomistiche: la tripartizione era infatti sempre fatta in base all'Italia, la Baviera e l'Aquitania. Dopo la morte di Carlo Magno furono elaborati vari piani di divisione, che in parte furono anche attuati; ma nessuno osò mai spezzare l'unità territoriale di questi tre paesi; mentre invece si spezzettò il vecchio regno franco secondo interessi economici e militari. Quando l'Aquitania doveva toccare a Carlo il Calvo come annessa alla Francia, vi furono parecchi decenni di lotta con la dinastia "legittima", impersonata dal figlio di suo fratello Pipino, che aveva ereditato l'Aquitania come reame¹. L'altro fratello, Lodovico il Germanico, si sentiva a sua volta prima di tutto sovrano bavarese; infatti egli non fu mai abbandonato dai nobili bavaresi neppure nelle lotte contro l'imperatore Lodovico il Pio. L'Italia era il rifugio di Lotario, quando queste lotte andavano male, e già nei primi anni dopo la morte di Carlo Magno l'Italia aveva visto l'insurrezione del viceré Bernardo contro il governo centrale.

Sia l'istituzione dei vicereami, che quella del vassallaggio furono un mezzo per rafforzare lo stato carolingio, fintanto che vi fu un forte potere centrale; ma ambedue collaborarono al dissolvimento della monarchia nei tempi della sua debolezza. Il vassallo era legato da fedeltà alla persona del re, aveva egli sotto di sé altri vassalli, sui quali il re non esercitava che un influsso minimo e che ubbidivano in caso di conflitto, soprattutto al loro signore immediato. Il viceré rappresentava per così dire una propaggine dell'amministrazione centrale; d'altra parte era logico che egli considerasse doveroso difendere gli interessi della sua terra anche quando contrastassero con quelli generali. Non doveva forse egli procacciarsi privilegi per il suo vicereame, perfino a spese degli altri fratelli e dei regni loro?

Era dunque cosa ardua conservare l'unione fra i fratelli, ancora più ardua per il fatto che il regno franco era connesso alla dignità

¹ *Nithardi Historiarum liber*, I, c. 8, M. G. H., *Scriptores rerum germanicarum*, 3^a ed., Hannover 1907/1925, p. 12: "Eodem tempore, ut Pippinus decessisset... pars quaedam populi, quid avus de regno vel nepotibus iuberet, praestolabatur. Pars autem arrepto filio eius Pippino, quia natu maximus erat, tyrannidem exercebat „.

imperiale; e cioè ad una istituzione per cui le lingue germaniche non avevano neppure una parola appropriata, tanto essa era estranea al loro modo di pensare. Carlo Magno, nella sua *divisio*, non aveva parlato dell'impero: aveva evitato il problema di fino a che punto uno dei fratelli, il maggiore, avesse autorità sugli altri.

I suoi figli morirono, tranne uno, Lodovico il Pio; ed il conflitto diventò palese soltanto quando Lodovico a sua volta volle ripartire i territori franchi. Nell'anno 818 la celebre *ordinatio imperii*¹ decise che il figlio maggiore, Lotario - in qualità di imperatore - fosse superiore ai suoi fratelli, diventando perfino, come risulta dal cosiddetto *Epitaphium Arsenii* di Pascasio Radberto, il loro signore feudale², al quale dovevano servizio. Così si veniva a usare l'istituzione del vassallaggio come un mezzo per salvare l'unità dell'impero, per piegare la vecchia regola del giure germanico, che il "*corpus fratrum*", si basasse sull'eguaglianza fra i fratelli. Ma poi lo stesso Lodovico ricorse ancora a questo diritto ereditario, quando, dopo i tre figli, gliene nacque un quarto da Giuditta, la quale insisteva sul fatto che anche il proprio figlio avesse diritto a una parte dell'eredità.

Fu allora che Lotario, Pipino e Lodovico si ribellarono al padre e non soltanto nel proprio interesse, ma anche in nome dei loro vassalli: ripetiamo che secondo gli ordinamenti fatti³, un vassallo avrebbe perduto i suoi feudi in quelle terre che non appartenevano al suo signore: un caso gravissimo, tanto più che esistevano ben tre parti dell'impero. Ma fu anche peggio quando ai tre sovrani se ne aggiunse un quarto.

Nell'817 Lodovico il Pio aveva pronunciato questa parola: "Non ci sembra giusto che l'amore e la gratitudine verso i nostri figli provochino con azione umana, una scissione dell'impero affidatoci da Dio"⁴. Ora, nell'831 si provvedeva che tutti i fratelli avessero diritti uguali, compreso Lotario il futuro imperatore⁵.

Le guerre civili di tutta quest'epoca sono dunque spiegabili quando le si consideri come lotta fra due principi: quello monarchico, contemplato dal diritto romano, e quello del *corpus fratrum*

¹ M. G. H., *Capitularia* I, 270 e segg. n. 136.

² MITTEIS, *op. cit.*, p. 71.

³ Il testo citato della *divisio regnorum* fu accolto anche nella *ordinatio imperii* di Lodovico. Cfr. anche FICHTENAU, *Karoling. Imperium*, p. 265 e sg.

⁴ M. G. H., *Capitularia*, n. 136, preambolo.

⁵ M. G. H., *Capitularia*, II, 1897, p. 20 e segg. n. 194.

nella legge germanica. Fu una lotta fra centralismo e regionalismo quella che culminò nella battaglia di Fontenoy nell'841. Lotario ne uscì vinto, e da allora l'impero non fu più una potenza di fatto, ma soltanto un nome, che forse poteva avere ancora un certo prestigio morale. Ma l'imperatore non comandava più sui suoi fratelli, perchè non era il loro signore feudale.

L'unitarietà del mondo cristiano e la lotta comune contro il paganesimo erano state il substrato dell'impero affidato a Carlo Magno: ora ognuno dei fratelli agiva per conto proprio, accampava una sua propria "ragion di stato", che non disdegnava mezzi poco leciti: ad esempio nell'858 Carlo il Calvo dovette interrompere la sua lotta contro i Normanni perchè il fratello Lodovico aveva già invaso parte delle sue terre. A sua volta Carlo si alleò ai Bulgari, pagani, contro lo stesso Lodovico.

Per l'impero carolingio il futuro non si presentava soltanto sotto i due aspetti dell'unità o della divisione, ma ne esisteva un terzo, e più pericoloso, e cioè la dissoluzione totale, lo sfacelo di ogni potere statale. Era Lotario, l'imperatore, che si alleò proprio con quegli elementi che questa rivoluzione stavano preparando: cioè alle classi inferiori dei Sassoni contro la loro stessa nobiltà; diede in feudo ai Normanni l'isola di Walcheren in Frisia, ottenendone in cambio soldatesche¹; accolse in vassallaggio tutti coloro che in Francia erano ostili alla maniera forte di Carlo il Calvo, e fu così ad esempio che il conte di Parigi diventò suo vassallo. La "ragion di stato", l'urgente necessità politica fecero dimenticare a Lotario che egli stesso stava annientando il prestigio morale dell'imperatore, giungendo perfino ad allearsi con pagani contro cristiani, con plebei contro i nobili: cioè contro quella nobiltà che allora formava la spina dorsale di ogni immaginabile forma di governo!

Carlo il Calvo e Lodovico il Germanico avevano un arduo compito da assolvere, volendo conservare nei rispettivi paesi l'ordi-

¹ *Nithardi Hist. liber*, IV, c. 2, p. 41 e seg.: "Cernens Lodharius, quod post victoriam fratrum (di Fontenoy, 841) populus qui cum illo fuerat, deficere vellet, variis necessitatibus astrictus, quocumque et quomodocumque poterat subsidium quaerebat... Hinc quibusdam libertatem dabat, quibusdam autem post victoriam se daturum promittebat, hinc etiam in Saxoniam misit frilingis lazzibusque, quorum infinita multitudo est, promittens, si secum sentirent, ut legem quam antecessores sui tempore quo idolorum cultores erant, habuerant, eandem illis deinceps habendam concederet. Qua supra modum cupidi... dominis e regno poene pulsus more antiquo qua quisque volebat lege vivebat. Insuper autem Lodharius Nortmannos causa subsidii introduxerat partemque Christianorum illis subdiderat, quibus etiam, ut ceteros Christianos depraedarent, licentiam dabat..".

ne preesistente. La Sassonia fu pacificata *vi et terrore*¹, i congiurati andarono al patibolo; tuttavia un altro modo di procedere era necessario per richiamare all'ordine i nobili che ricoprivano le grandi cariche dello stato e che si consideravano inamovibili dai loro posti: il feudo continuava a passare di padre in figlio; in Italia si usava perfino dividere il feudo fra i vari eredi, *iure longobardico*. Come nei tempi degli ultimi merovingi, i conti erano legati alla nobiltà da parentela, e si usava eleggere perfino i *missi dominici* fra i nobili della provincia a loro assegnata in mandamento amministrativo. Se i partigiani di Lotario non volevano lasciarsi cacciare dal feudo², essi credevano di aver ragione sostenendo che, con la loro autorità personale e con i mezzi di loro parentela, erano assai più adatti di uno straniero a proteggere la pace e la legge nella loro regione. Spesso, con buona amministrazione e con opere di bonifica avevano migliorato le condizioni del paese, mentre il sovrano non aveva fatto mai niente in questo campo, anzi aveva impoverito la popolazione con le continue richieste di aiuto.

Carlo Magno aveva dislocato truppe burgunde in Boemia, bavaresi in Spagna, frisoni nel paese degli Avari; quando Carlo il Grosso riunì sotto la sua corona un'ultima volta quasi tutto il vecchio impero, perchè erano morti i sovrani degli altri regni, mandò soldatesche italiane a combattere i Normanni sulla Mosa. Questi Italiani non avranno forse pensato che era per loro più importante difendere le coste del loro paese dai Saraceni?

È difficile dunque rispondere alla domanda quale dei contendenti avesse ragione e quale torto, dacchè ognuno difendeva ciò che credeva essere il suo diritto: Lotario continuava a dichiarare ai fratelli di aver bisogno di un potere maggiore per sostenere la

¹ *Annales Bertiniani*, 842, in M. G. H., *Scriptores rerum germanicarum*, Hannover 1883, p. 28.

² Citiamo ad esempio il caso dei Lambertini nella marca bretona: Lamberto I perdette la marca, come partigiano dell'imperatore; ma il suo congiunto Lamberto II, alleandosi con il duca pagano dei Bretoni, e forse anche con i Normanni, non poté più essere cacciato dalla marca, finché Carlo il Calvo dovette dargli in cambio un'altra contea. Anche il conte di Bourges non si lasciò deporre; egli assediò il nobile che, secondo la volontà di Carlo, doveva sostituirlo, e devastò tutte le terre in modo che migliaia di persone morirono di fame. « Mai questa azione fu vendicata né mai i partigiani di Gherardo (il conte) furono cacciati dal feudo di Bourges », così scrive il cronista. (Ann. Bert. 868). Ad ogni nobile spettava il diritto di opporsi a ordinamenti regi che stimasse ingiusti: dunque, a Nantes, a Bourges e altrove avrebbe trionfato la giustizia e non, come crediamo noi, l'anarchia!

dignitas imperii e gli obblighi imperiali, che chiamava *magnificum officium*¹; i fratelli minori ribattevano che Lotario "aveva oltrepassato i limiti del diritto naturale", costringendo cristiani a combattere con cristiani²; accusa severa, ma che i nobili terrieri da parte loro potevano ben ritorcere contro i sovrani che, come tutti i partecipanti alla guerra civile, si servirono di mezzi equivoci.

La monarchia carolingia si era estesa, nel corso di due generazioni, quasi sull'intera Europa; terminato l'espansionismo, sorse la questione se la struttura amministrativa, in condizioni inferiori al compito, fosse in grado di dare un'unità a un territorio così vasto, a una popolazione così eterogénea. Forse ciò non sarebbe riuscito anche se questo stato universale avesse potuto disporre di un tempo maggiore per consolidarsi; ma dobbiamo ammettere che l'impero carolingio ha adempiuto un'altra funzione: dare all'Europa, che fino a Carlo Magno era stata un'espressione geografica, una storia comune e una comune coscienza. Sappiamo che la grandezza della civiltà europea posa non sull'autocratismo politico di un governo centrale, ma sulla pluralità delle nazioni e delle province, la cui vita politica e spirituale non poteva fiorire che in un clima di libertà.

Sta di fatto che le nazioni europee trascurarono spesso di sentirsi parti di un tutto ideale e spontaneo, come devono essere i diversi strumenti in un complesso orchestrale. È vero che troppo spesso non vollero concedere al vicino ciò che esigevano per sé, agendo così, volta per volta, secondo i dettami dell'egoismo collettivo, ma anche a causa della comune eredità politica, proveniente dallo stato universale carolingio, che continuava a pesare su di loro: era sempre la vecchia idea dei Franchi, i quali avevano sentito come loro missione, dominare sull'Europa; idea che si trasmise poi agli imperatori tedeschi, ad alcuni monarchi francesi, e a Napoleone stesso che diceva: *Je suis Charlemagne*³.

Oggi è finita l'epoca di un tale espansionismo, e sembra iniziarsi un nuovo periodo storico: del ritorno a un pensiero comune, a una comune volontà di difendere la civiltà europea. Concludendo: rivolgiamoci dunque al passato nel quale questa comunità sorse, e commemoriamo gli uomini che la hanno creata. La loro opera non fu vana, anche se causa di effetti diversi da quelle che erano le intenzioni di Carlo Magno.

HEINRICH FICHTENAU

¹ *Nith.* II, c. 10, p. 26; IV, c. 3, p. 43.

² *Ann. Bertin.* 840, p. 24.

³ A. KLEINCLAUSZ, *Charlemagne*, Paris, 1934, p. 394.

EDUCAZIONE E SOCIETÀ*

I.

L'EDUCAZIONE SOCIALE, EDUCAZIONE ALLA SOCIETÀ "APERTA",

1 - IL PROBLEMA DELL'EDUCAZIONE SOCIALE

Il Piaget, nel suo commento all'art. 26 della dichiarazione universale dei *Diritti dell' Uomo* votata dall' *Unesco*, afferma: "Noi non siamo psicologicamente adattati al nostro stato sociale... Noi non comprendiamo nè moralmente nè intellettualmente il mondo attuale. Non abbiamo ancora trovato lo strumento intellettuale che ci servirà a coordinare i fenomeni sociali, nè l'atteggiamento morale che ci permetterà di dominarli con la volontà e col cuore...". Noi non comprendiamo ancora l'universo sociale, e, "nel dubbio, conserviamo tutto quel che possiamo, col rischio di impedirne proprio il buon funzionamento¹".

Possiamo dire, concordando parzialmente con lo psicologo citato, che, se compito dell'educazione sociale non dev'essere, come egli vuole, quello di *adattare* la psicologia del singolo alle esigenze della società (poichè sappiamo che tale concezione non potrebbe salvare da un conformismo sociale), esso dev'essere tuttavia quello di svilupparne la personalità in modo che essa possa socializzarsi, pur costituendosi come unica, in modo che essa sia "tanto lontana dalla autonomia propria all'egocentrismo quanto dalla anomia delle

* Profusione letta all'Università di Catania il 6 marzo 1954. (Appare anche nel volume *Esistenzialismo Marxismo Problematicismo nella Pedagogia*, AVE, Milano 1955, dello stesso autore).

¹ J. PIAGET, *Il diritto all'educazione nel mondo attuale*, ed. Comunità, 1951, pp. 81-82.

pressioni esterne... insieme contraria alla anarchia e alla costrizione ¹..

È una educazione sociale, intesa in tal modo, oggi possibile? La risposta a tale problema, e sia pure una risposta che, coerentemente alle nostre premesse, non voglia porsi come assoluta, implica, a sua volta, risposta ad una serie di questioni, che essa presuppone per una adeguata soluzione. E cioè, principalmente, a tali questioni: è la psicologia dell'individuo, nelle sue differenti forme, *disponibile* (noi non diciamo *adattabile*, si noti) all'apertura verso la società? È la struttura della società, nelle sue differenti direzioni, *disponibile* ad un'apertura verso l'individuo? o costituiscono entrambe, come vogliono recenti dottrine esistenzialistiche, due mondi irriducibilmente eterogenei, privi di ogni possibile relazione che non sia accidentale, effimera, irrazionale?

A queste domande, psicologia, sociologia e filosofia contemporanea danno risposte che possono, in gran parte, considerarsi positive.

2 - INDIVIDUO E SOCIETÀ

L'individuo è aperto, nella sua struttura, all'azione sociale, perché l'individuo è, nella sua concretezza, essenzialmente (anche se *ambiguamente* e talvolta irrazionalmente), un essere sociale. I dati offertici dall'esperienza immediata, dalla cosiddetta esperienza comune, concordano con i dati offertici dalle discipline psicologiche e sociologiche e con i risultati delle correnti fenomenologiche. Emozioni, aspirazioni, opinioni del singolo sono totalmente debitorie, per la propria costituzione e per il proprio sviluppo, all'opera incessante di relazione e scambio (adattamento o, al contrario, reazione) che si attua nella vita collettiva, e ai mille fermenti, storici e culturali, consci e subconsci, che turbinano in essa. (L'individualismo stesso, come posizione filosofica, sorge dal bisogno di liberare la personalità dal naufragio nella vita collettiva, vita che dunque non può non presupporre) ².

¹ Ib., p. 49.

² Questo aspetto è largamente documentato dalla psicologia contemporanea. CH. BLONDEL, (*Introduction à la psychologie collective*, Paris 1928) dichiara un'astrazione l'*homo psychologicus*, analoga a quella dell'*homo oeconomicus* e propugna l'opportunità di una psicologia collettiva come feconda ipotesi di lavoro (p. 189 ss., *op. cit.* Vedi p. 152 ss. quanto si riferisce al rilievo del mo-

L'io è inseparabile dal *tu*, o comunque, dall'*altro*, ci dimostra l'analisi fenomenologica, e non può essere considerato indipendentemente dall'*altro*: è un *essere-con*, o un *essere-contro*, o un *essere-davanti* l'altro. Anche prescindendo da considerazioni di fatto, ricavate dalle necessità empiriche della vita quotidiana, per le quali non può venire in alcun modo pensato come autosufficiente, l'io non può costituirsi come tale se non nella tensione all'*altro*: sia questa tensione semplice presenza e attesa, sia desiderio spasmodico, sia angosciata avversione, sia presunta indifferenza. Da tale situazione relazionale dell'io e dell'altro non può prescindere l'educatore, comunque pensi di caratterizzarne il significato e la direzione esistenziale: nel senso dell'accettazione o del rifiuto o della neutralizzazione reciproca, o di altra qualsivoglia forma di rapporto.

Analoga conclusione possiamo trarre dalla considerazione del secondo termine dell'antinomia: la società.

La società umana non costituisce un organismo concluso ed autosufficiente, quale la società animale dell'ape o della formica: la società umana nasce dalle spontanee (sia pure in misura diversa) e variabili relazioni dei singoli, e solo riferendosi a tali relazioni e nutrendosi di esse può conservarsi e può progredire. Se l'individuo può costituirsi soltanto nel suo rapporto alla società, questa, d'altra parte, può soltanto costituirsi nel suo rapporto all'individuo, sia questo rapporto da stabilire, a sua volta, a seconda delle strutture storico-culturali predominanti, come rapporto di accettazione, di esclusione, di indifferenza, della società rispetto al *potere* (vero o presunto che sia) di spontaneità e di libera elezione dell'individuo. La società, in tutti i suoi piani, in quelli più semplici ed elementari e in quelli più complessi e più differenziati, non può prescindere dal vivo apporto delle energie individuali, si consideri essa nei *gruppi* che hanno una radice essenzialmente biologica e vitale, come la famiglia e la nazione, o nei *gruppi* che hanno una più spiccata radice storico-culturale, come le associazioni politiche e religiose.

Ma poichè la "società", è solo un nome per indicare *gruppi* più o meno omogenei, più o meno definiti, di individui, uniti dal-

mento collettivo nella vita affettiva).

E. JOUHY e V. SHENTOUB (*L'évolution de la mentalité de l'enfant pendant la guerre*, Neuchâtel-Paris, 1949) sostengono che i conflitti infantili risultano sempre trasposizioni "des conflits sociaux sur le terrain affectif et intellectuel d'un être en plein évolution (p. XIII)", e che quindi solo da un risanamento sociale possono essere risolti.

la comunanza di una situazione, di una finalità, di un destino, per la intenzionalità polisensa e spesso contraddittoria che guida l'inserzione dell'individuo nei vari gruppi, il rapporto tra individuo e società può rendersi estremamente complicato: ogni individuo, per rispondere ad esigenze differenti, può partecipare a più organismi sociali non necessariamente armonizzati tra loro. (Un artista può non condividere il credo filosofico, espresso o no, del suo gruppo; un religioso può non condividere la posizione politica dei suoi compagni di fede). E perciò non può rendersi estremamente complicata l'opera educativa: data la pluridimensionalità del rapporto individuo-società, in che senso educare socialmente, senza lasciarsi prendere dalla parzialità e unilateralità propria di ogni *gruppo* sociale (famiglia, chiesa, sindacato, partito politico, organismo culturale, ecc.)?. Come scegliere tra le varie intenzioni e direzioni che caratterizzano i gruppi? A quali dare la preminenza? È necessaria la *scelta* (come è necessaria per la costituzione soggettiva della persona), o è data nella società una gerarchia di fini che tutti li comprenda e tutti li coordini "chiudendoli", nell'unità di una propria direzione fondamentale? Esiste un tale tipo di società? Ed è essa una società razionale?

3 - I TRE TIPI IDEALI DI SOCIETÀ

Per rispondere a questo problema, è opportuno distinguere tre tipi ideali di società: la società "chiusa", la società "aperta", la società "in crisi". A ciascuno di questi tre tipi possiamo far corrispondere una differente prospettiva pedagogica¹.

Società "chiusa", è, nel suo grado più elementare, la società primitiva retta dal costume e dalla sua sacralità; nel suo grado più avanzato, la società totalitaria, retta dall'autorità del capo o del gruppo che si è impadronito del potere. Nella sua forma più positiva essa è la società del mondo classico, come ce la presenta Gino Capponi nel suo celebre *Frammento*: una società ben solida nelle proprie fondamenta, ben delimitata nell'orizzonte dei propri valori.

¹ Sul rapporto tra società "chiusa", e società "aperta", in relazione al problema educativo, cfr. anche: A. BANFI, *Educazione e società*, (in "Il bambino, la scuola, la società", a cura del Comitato Nazionale Permanente per la Difesa dell'infanzia, 1953, p. 121 ss.).

Tale società è educativa per se stessa, giacchè i gruppi che la costituiscono, reciprocamente armonizzati, esercitano un'influenza psicologicamente propulsiva rispetto all'attitudine del singolo: il singolo trova, nella loro organicità, le suggestioni più idonee per una concordanza affettiva con l'*ethos* sociale, cosicchè egli cospira, a sua volta, a conservare e a trasmettere l'*ethos* stesso.

La società "aperta", non è data storicamente, ma essa corrisponde alla più profonda esigenza etica dell'uomo moderno. La società "aperta", non ha strutture ontologiche ed assiologiche che ne limitino il cammino e ne segnino fatalmente le mete; ma in essa i molteplici piani dell'esperienza personale e collettiva, e i corrispondenti *gruppi* che se ne fanno portatori, trovano libera e piena estrinsecazione, al di là di ogni impedimento irrazionale. La società "aperta", è la società in cui non domina più la lotta dell'uomo contro l'uomo, del gruppo contro il gruppo, e in cui non s'impone più la necessità di un'azione coercitiva che renda possibile l'esistenza (o meglio la coesistenza): è la società in cui i vari gruppi sociali collaborano in un'azione che tende alla reciproca integrazione di energie, esigenze, finalità, esperienze, secondo l'unità funzionale di una coerente direttrice razionale, che permetta all'individuo la piena libertà di far valere la problematicità del proprio porsi come singolo.

In contrapposizione alla società "chiusa", la società "aperta", è una società dinamica anzichè statica, proiettata al futuro anzichè al passato, orientata alla costruzione dei valori anzichè alla loro celebrazione, portata a volere la razionalità come esigenza da realizzare, anzichè a subire l'irrazionalità come destino fatale del mondo: ad accettare il proprio controllo da parte dell'individuo anzichè a imporlo.

La società attuale non è più la società "chiusa", ma non è ancora la società "aperta": è una società "in crisi". È (lo confermano moralisti, saggisti, uomini politici, spiriti religiosi) una società agitata al proprio interno da un contrasto radicale fra le forze di conservazione e le forze di progresso: le forze dirette a mantenere strutture sociali e culturali tradizionali e sorpassate, con appello a valori che mascherano, per la loro presunta assolutezza, la relatività della propria genesi storica (la quale ne rende sterile, se non equivoca, l'applicazione in un'epoca in cui non hanno giustificazione); le forze dirette, al contrario, ad abbattere tali strutture con appello

a valori assunti nella loro relatività e unicamente per la loro funzionalità, per la loro capacità di *rottura* di gravami e impacci, opposti da eredità inerti, da interessi particolaristici, da miti ambigui, da convenzioni ingiustificate.

4 - L'EDUCAZIONE AD UNA SOCIETÀ "APERTA",¹

L'educazione ad una società "chiusa" è oggi negata dal fatto stesso dell'inesistenza di una tale società, ormai superata; l'educazione ad una società "aperta" non è oggi ancora pensabile per la

¹ Sul piano propriamente scolastico, J. Dewey definisce in tal modo la differenza tra educazione tradizionale e educazione progressiva: "All'imposizione dall'alto si oppongono l'espressione e la cultura dell'individualità; alla disciplina esterna la libera attività; all'imparare dai libri e dai maestri, l'apprendere attraverso l'esperienza; all'acquisto di abilità o di tecniche isolate attraverso l'esercizio si oppone il conseguimento di esse come mezzi per ottenere fini che rispondono a esigenze vitali; alla preparazione per ottenere un futuro più o meno remoto si oppone il massimo sfruttamento delle possibilità della vita presente; ai fini ed ai materiali statici è opposta la familiarizzazione con un mondo in movimento" (J. DEWEY, *Esperienza e educazione*, trad. Firenze, p. 8). In altra opera lo stesso autore definisce come scopi dell'educazione: lo sviluppo naturale, l'efficienza sociale, la cultura; e nota che la possibile antitesi tra efficienza sociale (che prescrive la subordinazione alla società) e cultura (che prescrive il raffinamento individuale) si risolve facilmente, giacché la cultura, aprendo il nostro orizzonte, permette un contributo più largo alla vita degli altri (J. DEWEY, *Democrazia ed educazione*, ed orig. 1947; tr. Nuova Italia, Firenze, p. 165-66). Un altro maestro dell'educazione nuova, R. Cousinet, distingue in tal modo la educazione tradizionalista e l'educazione nuova: l'educazione tradizionalista suppone "que l'enfance ne sert qu'à préparer l'âge adulte et que l'éducateur a tout pouvoir pour effectuer, assurer, hâter cette préparation, en dépit même de la résistance de l'enfant sur qui il exerce une action légitime (R. COUSINET, *L'éducation nouvelle*, Neuchâtel-Paris, 1950; pp. 6-7)"; l'educazione nuova si propone, invece, di "trouver les milieux dans lesquels l'enfant puisse satisfaire librement tous ses besoins ou fins et à mesure qu'il se développe (p. 145, *op. cit.*)". Essa non vuol essere altro "qu'une hygiène systématisée et élargie, une *puériculture* qui ne sera plus bornée à la toute première enfance, mais qui s'étendra à l'enfance, à l'adolescence, à la jeunesse (p. 146)". (Nella stessa opera il Cousinet dimostra che hanno contribuito alla nuova educazione le correnti mistiche con Rousseau e Tolstoj, le correnti filosofiche con Stanley Hall e Dewey, la psicologia dell'infanzia con Binet, Piaget., Wallon, Gesell).

Se l'educazione debba essere "vita", o "preparazione alla vita", è un argomento molto discusso dai nuovi indirizzi. E. CLAPARÈDE (*L'éducation fonctionnelle*, 1950³, p. 187 ss.) conclude che "pour préparer à la vie l'éducation

inattualità di una società corrispondente, viva soltanto come aspirazione e idealità (sarebbe educazione utopista, perchè presupponente un mondo che ancora non c'è). L'educazione sociale, che si deve sostenere e volere nella situazione di cultura contemporanea, è l'educazione richiesta da una società "in crisi", per il suo trapasso a una società "aperta", l'educazione rivolta a creare le condizioni soggettive, nelle disposizioni dei singoli, ed obbiettive, nelle disposizioni dei gruppi, affinchè singoli e gruppi cementino intelligenza, affettività e volontà, per costruire un mondo corrispondente all'ansia razionale dell'uomo moderno. (È educazione ad una società "aperta", in quanto educazione ad una società "da aprire").

Se ciò che caratterizza la società "chiusa", per riferirci alla formula sopraddetta, è l'*irrigidimento*, e quindi la reciproca deformazione, dei rapporti individuo-società, bloccati dalla tradizione dalla legge, dall'autorità; e ciò che caratterizza, al contrario, la società "aperta", è la *liberazione* di tali rapporti, attuata in modo che l'affermazione *libera* del singolo (individuo o gruppo), si possa rendere condizione dell'affermazione *libera* dell'*altro* (individuo o gruppo), la caratteristica dell'educazione sociale in una società "in crisi", in quanto diretta al superamento della crisi stessa, sarà costituita dal suo porsi *contro* ogni forma che valga come restrizione di orizzonte, deformazione culturale, "chiusura", sociale, sia tale forma dominata da esigenze egocentriche, che poggino sull'io determinato, o da tendenze eterocentriche, che poggino su un determinato, e particolare, organismo o gruppo.

L'educazione sociale in una società in crisi sarà tale che la coscienza intellettuale, morale, affettiva del singolo, avverta, in una rinnovata coscienza critica dell'ideale razionale, come "debito e colpa", tutte le tentazioni e pressioni esclusiviste e monopolizzatrici di aspirazioni, interessi ed ideali, e perciò sappia e voglia lottare nell'*impegno etico*, contro l'ambiguità e la malafede degli egocentrismi individuali, contro l'angustia e la faziosità degli egocentrismi sociocentrici, si giustifichino essi anche al riparo di fedi religiose, intellettuali, politiche; ma sappia anche, e voglia, lottare contro ogni

doit être une vie. Et si l'éducation se propose d'être une préparation à la vie, sans être elle-même une vie... elle ne prépare pas à la vie (p. 206, *op. cit.*). „ E il conseguente rapporto tra adulto-fanciullo va risolto tenendo presente che esso implica: "différence de structure, identité fonctionnelle; différence de moyens, mais communauté de fins (p. 196 e ss., *op. cit.*) „ (Si vedano anche in quest'opera illustrate le relazioni tra biologia, psicologia ed educazione).

sommersione nell'anonimia e nella standardizzazione di un credo o di una prassi.

L'educazione sociale deve perciò abbandonare ogni impostazione conservatrice: non deve *adattare* individui o gruppi a strutture psicologiche o sociali superate o da superare: deve invece risolutamente educare allo *sganciamento* da esse nella consapevolezza critica del loro limite etico. Si può anche dire, con Dewey e le nuove correnti di avanguardia, che la nuova educazione deve avere tendenza *progressista* anzichè *tradizionalista*, purchè il concetto di progresso vada inteso non nel senso tecnico-scientista o funzionale-utilitario della tradizione illuminista, ma nel senso etico da noi implicito nelle precedenti affermazioni.

II.

CARATTERI DELLE SOCIETÀ INFANTILI ¹

1 - LA PSICOLOGIA DEI GRUPPI INFANTILI IN ALCUNI ASPETTI TIPICI

Prima di determinare ulteriormente le direzioni della educazione sociale, è bene precisare i caratteri psicologici delle società infantili, ad evitare il difetto di impostazioni, filosofiche o pseudofilo-

¹ La socialità infantile è stata studiata dalla Bühler, dalla Isaacs, dal Piaget, dal Cousinet, dal Gesell, ecc. La BÜHLER (*Quellen und Studien zur Jugendkunde*, Wien, 1927; *Kindheit und Jugend*, Leipzig, 1931) e la sua scuola, pur riconoscendo in ogni individuo l'oscillazione tra il momento di adesione e il momento di opposizione alla società, affermano che il bimbo è profondamente sociale in tutte le sue età, come lo dimostrano il grido del neonato (*appello* agli altri) e il sorriso del terzo mese. S. ISAACS, psicanalista, ritiene invece, che il bimbo sia essenzialmente egoista, chiuso nel cerchio egocentrico per cui l'*altro* è riconosciuto come presenza (ostile e rivale) e non come personalità autonoma, e che quindi un suo atteggiamento amichevole sia soltanto accidentale. J. PIAGET, (vedi il riassunto delle sue idee in: *Quelques remarques sur l'égocentrisme de l'enfant*, Congrès international de l'Enfance, Paris, 1931) definisce l'egocentrismo infantile un'attitudine che, assorbendo l'io nelle cose o nel gruppo sociale, impedisce la dissociazione del soggetto dall'oggetto, condizione indispensabile affinché il punto di vista proprio non sia ritenuto il solo possibile e sia coordi-

sofiche, che costruiscono artificiosi progetti pedagogici su ricostruzioni della psiche infantile del tutto astratte ed arbitrarie.

I caratteri delle società infantili non devono essere dedotti da postulazioni filosofiche che propongono, come è stato fatto, ideali società di fanciulli-poeti o fanciulli-artefici; devono essere ricavati, sia pure con debite cautele critiche, dall'osservazione psicologica e sociologica, tanto più che, oggi, psicologia e sociologia, abbandonando definitivamente presupposti naturalistici e dogmatici, hanno raggiunto un grande progresso nello studio del mondo infantile e nella corrispondente metodologia.

Questo progresso è stato raggiunto, com'è noto, in un primo tempo, dalle tecniche *psicanalitiche*, che hanno permesso di diagnosticare l'esistenza di subconsci conflitti emotivi alla base stessa della vita individuale, e ragione della sua storia affettiva; in un secondo tempo, dalle tecniche *sociologiche*, applicate al comportamento dei gruppi infantili, negli asili, negli orfanotrofi, nelle scuole, nei circoli giovanili, ecc. Non è qui il luogo di esaminare a fondo tali metodi e i risultati corrispondenti. Basta rilevare come, dai più

nato all'insieme degli altri su un piano di reciprocità. È noto che, secondo il Piaget, cooperazione sociale e coordinazione intellettuale sono collegate: nella misura in cui le azioni si coordinano e si interiorizzano in operazioni, gli aggruppamenti operatori decentrano l'azione stessa, mettendo in corrispondenza la operazione individuale con l'operazione altrui. (Cfr.: J. PIAGET, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel-Paris, 1948, p. 10 ss., p. 259 ss. sui caratteri della logica infantile).

In uno studio recente R. FRÖYLAND NIELSEN (*Le développement de la sociabilité chez l'enfant*, Neuchâtel-Paris, 1951) sottopone a revisione critica le idee precedenti in base a sue ricerche fatte nelle scuole di Oslo, e ne mette in evidenza la contraddittorietà: "l'enfant est décidément social, il est en même temps égocentrique, d'après certains auteurs même asocial, il entre très tôt, en contact avec d'autres personnes et il aime ce contact, mais, en même temps, il joue plutôt seul qu'avec d'autres enfants." (p. 35, *op. cit.*). Per suo conto ritiene debba distinguersi *socialità* (desiderio di associarsi agli altri) e *sociabilità* (capacità di farlo). Quest'ultima si acquista col progresso dell'attività pratica e intellettuale, al culmine di queste fasi: la fase non sociale, fino ai 3-4 anni; la fase egocentrica o presociale, fino ai 7-8 anni; la fase di organizzazione concreta delle relazioni sociali. (La medesima autrice considera fattori socializzanti non solo i fattori interiori determinati dall'espansione dell'individualità, ma anche fattori esteriori: pressione dell'ambiente, di altri individui, di compiti da eseguirsi). La socialità è, per questa concezione, non il momento antinomico dell'individualità, ma il risultato "d'une expansion individuelle qui conduit à la prise de contact avec autrui, et à l'établissement de rapports sociaux (*op. cit.*, p. 142) ».

recenti studi, appaia ormai definitivamente abbandonata l'immagine di un'infanzia idilliaca e felice, quale era l'immagine suggerita dalla tradizione idealizzante.

Le società infantili si formano e vivono fino alle soglie della adolescenza, ma non placidamente e tranquillamente. Veri e propri drammi le travagliano. E, infatti, l'*affermazione di sè*, caratterizzante la vita dell'infanzia, può esprimersi sì in forme che non risluttano all'affermazione dell'alterità, come nel desiderio di avventura e nel desiderio di responsabilità (di cui diciamo più avanti), entrambi incentivi alla socializzazione del soggetto singolo, ma può esprimersi anche nell'istinto individualista di aggressività verso l'*altro*, che, pur potendosi interpretare come una forma sbagliata di socializzazione, è, senza dubbio, molto delicato da trattarsi pedagogicamente. Su un tale istinto oggi rivolge particolare attenzione l'educatore, perchè è esso che fomenta, nella vita dei gruppi, il primo scatenarsi degli egocentrismi, concorrenti e antagonisti, che avranno, più tardi, nella società adulta, un tragico riflesso: la lotta dell'uomo contro l'uomo per il trionfo della volontà di potenza; ed è esso che crea, già nelle società infantili, tiranni e succubi.

2 - L'AGGRESSIVITÀ INFANTILE E LE SUE FORME PRINCIPALI ¹

Gli studiosi, d'accordo generalmente nel rilevare che prima dei 7-8 anni non esistono gruppi infantili degni del nome, scoprono in

¹ Rilevato al momento di aggressività danno molte opere, anch'esse recenti, di psicologia del profondo. CH. BAUDOUIN, (*L'âme enfantine et la psychanalyse*, Neuchâtel-Paris, 1950), pur avvertendo che non si deve esagerare la scoperta freudiana degli impulsi perversi nel bimbo sino al punto di convertirlo nei tratti dell'uomo di Neanderthal, dimenticando l'autentica poesia della immaginazione infantile (*op. cit.*, Il vol. p. 296-297), rileva come caratteri *forti* e caratteri *deboli* determinano rispettivamente condotte aggressive (p. 74 ss.: condotte di violenza o di ostinazione) e condotte elusive (p. 92 ss., condotte della facilità o della fuga). E CH. ODIER (*L'homme esclave de son infériorité* (I vol., Neuchâtel-Paris, 1950) denuncia la presenza, in ogni coscienza primitiva, di un dualismo fondamentale tra senso di *sicurezza* e senso d'*insicurezza*. Il primo produce fenomeni *biotici* (e cioè positivi e stimolanti); il secondo fenomeni *antibiotici* (e cioè negativi e inibitori). I primi sono favorevoli a una buona formazione dell'io, i secondi a una cattiva. (Vedi anche, nell'«*Agoisse et la pensée magique*», Neuchâtel-Paris, 1947, dello stesso autore, la spiegazione della fobia e della neurosi di abbandono, fatta consistere nell'angoscia determinata in sentimentali primari dal contrasto tra la prelogica affettiva di carattere magico e la logica *dura* e *implacabile*; p. 238 ss. dell'*op. cit.*).

tale età un bimbo egocentrico ed individualista, totalmente incapace di uscire da sè per collaborare con *altri*. Gli *altri* sono per lui rivali nell'amore degli adulti e nel possesso dei giocattoli. Può stabilire con essi soltanto alleanze temporanee, facilmente sfaldabili, alleanze che presentano minore fluidità soltanto quando il bimbo deve difendersi o deve offendere¹. (Alcuni autori insistono in modo particolare su questa tendenza aggressiva dei gruppi infantili, eccezzendo forse, nel sostituire alla visione di un'infanzia serena e gioiosa di tradizione romantica, la visione di un'infanzia non solo tormentata da inconsci conflitti sessuali rilevati da Freud, ma angosciata anche dallo spirito tragico e demoniaco della violenza).

Con la visione del *fanciullo aggressivo* presentatoci da S. Isaacs, psicologa, concorda, ad esempio, la visione del fanciullo presentatoci da R. Cousinet, il quale però dà una spiegazione nettamente ottimista dell'aggressività infantile: essa non esprime la forma immediata della volontà di potenza, ma soltanto una forma "sbagliata" di socializzazione.

Il gruppo infantile studiato dal Cousinet² è caratterizzato da un forte sentimento di aggressività, manifesto in forme e tipi diversi: nell'aggressività *manuale*, in quella verbale, nell'esibizionismo nella "dispettosità". Gli educatori, abbandonando la spicciativa e impaziente classificazione usuale di bimbo buono e bimbo cattivo, devono rendersi conto di queste forme e trattarle convenientemente.

Non è "cattivo" il bimbo che picchia con la paletta la bimba, se qualche minuto dopo l'accoglie a giocare con sè: egli non ha trovato ancora il giusto modo di relazione sociale con la bimba ("i bambini picchiano perchè non s'intendono ancora"). Non lo è il bimbo che vuole i giocattoli di un altro, dato che egli si interstardisce nel suo capriccio anche se la mamma gli compera giocattoli identici: "Ciò che il bambino desidera non è l'oggetto in sè di cui ha dimostrato di volersi appropriare... vuole possedere l'insieme costituito dall'altro bambino nell'atto di giocare... Perchè, a questo stadio, il bisogno di socializzazione entra più fortemente in conflitto con il bisogno dell'affermazione di sè, il bambino non vuole imitare, vuole identificarsi. La socializzazione gli appare in principio come una fusione, nel corso della quale egli si unirà al-

¹ Su questo aspetto cfr. specialmente: S. ISAACS, *I ragazzi dai sette agli undici anni*, 1932; trad. La Nuova Italia, p. 59 ss.

² Vedi specialmente: R. COUSINET, *La vita sociale dei ragazzi*, (Saggio di sociologia infantile), 1950; trad. La Nuova Italia, p. 6 ss.).

l'altro pur restando se stesso, sottomettendo l'altro, assorbendo lo altro¹ „.

Consimili spiegazioni può avere l'aggressività nelle altre forme, secondo il Cousinet. Nell'aggressività verbale il bimbo non fa più ricorso alla forza, ma alla persuasione, preoccupandosi non di *essere* ma di *apparire* superiore all'altro: "Io sono più forte di te. Mio padre è più ricco del tuo. Mia madre è più elegante della tua „. La preoccupazione è sempre la medesima (socializzarsi, assoggettando l'altro) nelle forme della millanteria e dell'esibizionismo: la bimba che vuole la madre elegante all'uscita dalla scuola, il bimbo che vuole essere il cocco della maestra, cercano entrambi i mezzi per sopravvalutarsi socialmente agli altri occhi dei compagni, ostentando come propria la potenza dell'adulto. La dispettosità, per cui un bimbo molesta un altro, è la forma per cui egli cerca di imporsi all'altro costringendolo all'attenzione verso di sè e alla conseguente reazione: "Il bisogno di attirare l'attenzione su di sè... è un bisogno sociale, un tentativo di sgarbata cooperazione, una forma di apprendimento sociale, un bisogno affettivo, l'impossibilità di sopportare a una certa età la solitudine „. Così il Cousinet, che aggiunge: tale bisogno "è un tentativo per persuadere l'altro che si è un essere sociale buono e utile, che gli si può apportare una collaborazione preziosa² „.

Quest'ultima affermazione nella formula dell'autore si pone come un'asserzione dogmatica: l'attitudine dispettosa di un ragazzo e il suo atteggiamento di aggressività possono avere ben altre ragioni: in modo particolare possono rappresentare, come si è detto (a parte altre componenti messe in evidenza dalla psicologia del *profondo*) l'espressione più diretta della "volontà di dominio „. (La volontà di dominio, in quanto implica il rapporto dell'*io* con l'*altro* da dominare, implica per ciò stesso un rapporto sociale, ma un rapporto che è lotta reciproca, e non collaborazione o cooperazione. La formula del Cousinet astrae dall'*effettivo* conflitto dominante la vita infantile. Non è troppo idealizzata, così, tale vita stessa?).

Tuttavia può essere assunta come valida dall'educatore: come ipotesi di lavoro, come direttiva della sua azione, in quanto indice di una possibilità cui deve tendere l'educazione, anche se deve essere giudicata troppo unilaterale quando sia assunta come

¹ R. COUSINET, *op. cit.* p. 7 ss.

² R. COUSINET, *op. cit.* p. 7.

indicazione di una realtà psicologica dell'educando, indubbiamente interpretata da essa in modo parziale¹.

3 - I "BISOGNI," DELLA VITA INFANTILE

Gli studi recenti hanno però contribuito anche ad eliminare la concezione di un'infanzia dominata da un unico istinto o da una esigenza fondamentale, sia pure l'istinto di aggressività. Il rilievo di una molteplicità di istinti, dovuta a Mc Dougall ed altri psicologi, ha permesso di studiare la psicologia dei gruppi infantili da una prospettiva più ampia del puro istinto d'aggressione. C. M. Fleming ritiene di ovviare alla moltiplicazione eccessiva degli istinti, realizzata su tale strada, e alle difficoltà costituite dal concetto stesso di istinto, ricorrendo al concetto più pacifico e meno contestabile del "bisogno," del bimbo. Il mondo infantile attesta, infatti, oltre l'esistenza di bisogni puramente fisiologici, l'esistenza di bisogni psichici fondamentali (il bisogno di sicurezza, il bisogno d'avventura, il bisogno di responsabilità), che hanno un valore particolare dal punto

¹ Nella vita interna del gruppo si creano, per tale atmosfera di aggressività, nota il Cousinet, secondo un processo che va progredendo verso l'adolescenza e che si arresta in genere solo dopo i 12-13 anni, due figure psicologiche che devono interessare in modo particolare l'educatore: la figura del *capobanda* e la figura del *messo al bando*.

Il *capobanda* acquista un'importanza di primo piano perchè egli può affermarsi socialmente come capo, pur essendo individualmente un soggetto con qualità nettamente inferiori. Capobanda diventa il ragazzo che, ritenuto, a ragione o a torto, più furbo, più svelto dei compagni, a poco a poco finisce per dominare, ed essere seguito sempre e fedelmente. La sua autorità è quasi sempre negativa dal punto di vista pedagogico; l'abitudine alla tirannide lo rende egoista e prepotente; talvolta il gusto della dominazione può portarlo al sadismo e a godere della sofferenza e dell'umiliazione altrui. (La sua autorità non è però sicura: il bravaccio può improvvisamente, in seguito a un suo insuccesso, essere deposto o messo in quarantena dal gruppo).

La *messa al bando* è una cosa altrettanto importante. I messi al bando possono essere caratteri ribelli o timidi; si rivelano sempre, comunque, non adatti alla vita di gruppo. Quando la mancanza di adattamento urta il gruppo, il ribelle è espulso; quando cede di fronte al gruppo, il non adatto rimane al suo interno, ma in una posizione d'inferiorità che può renderlo oggetto di trascuratezza, di derisione, di piccole o grandi crudeltà da parte del gruppo (R. COUSINET, *op. cit.*, p. 34 ss.). (Sulla questione del *capo* vedi anche l'opinione del FERRIÈRE: *L'autonomia degli scolari*, 2ª ed. 1950; tr. La Nuova Italia, p. 12 ss.).

di vista dell'educazione sociale, perchè essi si pongono oltre la dimensione individualista¹.

Il bisogno di sicurezza è, nei primi mesi, bisogno di dare e di ricevere l'affetto materno: la mancanza di affetto materno genera, bimbi difficili e bimbi nevrotici o anche bimbi delinquenti. Più tardi esso si esprime come bisogno di approvazione da parte del gruppo. Per appagare il bisogno di sicurezza occorre creare, soprattutto, un ambiente sereno e gaio che eviti ogni ansietà nel bimbo.

A nostro parere tale bisogno può rientrare nel quadro dei bisogni fisiologici. Gli altri due bisogni non sono necessariamente individualisti, anche se possono essere interpretati, come dal Fleming, in questo senso.

Il bisogno d'avventura è bisogno di nuove attività, di nuovi interessi, di nuove conoscenze. Occorre renderlo bisogno di progredire. Esso va soddisfatto in forme diverse nei vari gradi di sviluppo e secondo le diverse possibilità personali.

Il bisogno di responsabilità è il bisogno dell'indipendenza personale. Secondo Fleming (ma la sua tesi è qui discutibilissima) si manifesta essenzialmente nel bisogno di possedere, perchè la proprietà dà all'individuo il senso della sua sicurezza e quindi della sua dignità di fronte agli altri, anche se si appaga nel bimbo in forme molto elementari.

Con l'evidenza di questi bisogni come fondamentali per la psicologia infantile, la fenomenologia dell'affermazione di sè, caratteristica della vita infantile, si arricchisce di forme più direttamente socializzabili di quello che lo sia l'istinto di aggressività. Se il bisogno di sicurezza rappresenta, infatti, la manifestazione dell'affermazione di sè nel momento difensivo (passivo) e l'aggressività rappresenta l'affermazione di sè nel momento offensivo (attivo), col riconoscimento del bisogno di avventura e di responsabilità si introduce il riconoscimento di una possibile relazione, nel mondo infantile, tra l'*io* e l'*altro*, che non è puro conflitto o pura competizione. Il desiderio di avventura porta il singolo nel piano di un'esperienza associata (l'avventura ha un fine e implica un'organizzazione, e con essa solidarietà e disciplina); il bisogno di responsabilità induce all'accettazione di un dovere verso gli altri, che è un "render conto", delle proprie azioni. Entrambi esigono perciò il dominio dell'istin-

¹ C. M. FLEMING, *Psicologia sociale dell'educazione*, 1944; tr. La Nuova Italia, p. 27 ss.

to di aggressività nella sua forma egocentrica e l'esigenza di una sua risoluzione secondo una prospettiva che implica un "impegno" dell'*io* e dell'*altro* (non fosse altro, la *responsabilità* dell'avventura).

Col rilievo di tali bisogni non si è inteso esaurire il quadro psicologico del gruppo infantile, ma soltanto indicarne qualcuno degli aspetti più studiati, e particolarmente significativi rispetto alla nostra tesi. Andrebbero considerati, tra l'altro, in modo particolare, in sede di completezza dell'argomento, l'istinto del gioco, l'istinto sessuale, l'istinto del lavoro, per quello che riguarda la loro rilevanza nella vita delle comunità infantili. Dovrebbero essere analizzate le prime esperienze erotiche che trovano nel gruppo sollecitazioni di carattere svariato: introducono nel gruppo una situazione talvolta morbosa che andrebbe accuratamente esaminata: le forme per cui il gioco, costituendo la manifestazione fondamentale della vita infantile, diventa non soltanto strumento di cooperazione sociale nel senso che diremo, ma anche strumento di educazione fisica, estetica ed intellettuale; i riflessi psicologici ed educativi del lavoro. Ma non abbiamo voluto, nel nostro discorso, andare oltre a una esemplificazione, sufficiente ad intendere su quali basi la pedagogia delle società infantili oggi propone le proprie esperienze educative, e sufficiente a scorgere i limiti di queste esperienze stesse in relazione a un'educazione che sia *affermazione di sé* e insieme *affermazione dell'altro* in una rinnovata società razionale.

III.

PEDAGOGIA DELLE SOCIETÀ INFANTILI

1 - INDIVIDUO E GRUPPO ¹

Va innanzi tutto ricordato, a proposito di pedagogia delle società infantili, il fatto, confermato dalla psicologia, che individuo e

¹ A proposito di questo argomento, cfr. ancora: C. M. FLEMING, *op. cit.* p. 37 ss. E inoltre per quello che riguarda l'*interazione* sociale (imitazione, cooperazione, competizione), cfr.: O. FRIEDMAN, *Psicologia sociale*. trad. Fi

gruppi nella vita sociale, e quindi nell'esperienza educativa, s'*influenzano* a vicenda, anche se in direzioni e forme differentissime.

L'individuo può modificare il gruppo, così come il gruppo può modificare l'individuo. L'individuo può modificare il gruppo. Le suggestioni di un educatore possono avere un'importanza fondamentale per la vita di un ragazzo: a seconda del trattamento usato possono demolirlo addirittura o possono, al contrario, tonificarlo e potenziarlo se è un soggetto depresso e scoraggiato; a un atteggiamento autocratico o democratico dell'educatore corrisponde un differente comportamento dei soggetti da lui educati. Come i capi d'Istituto sanno bene, differenti insegnanti possono ottenere risultati del tutto opposti, pur operando su una medesima collettività scolastica; come gli insegnanti sanno altrettanto bene, l'influenza di un allievo che "conta", può avere un'azione decisiva sul comportamento di un'intera classe.

Altrettanto importante può essere l'influenza del gruppo. Poiché, come abbiamo già segnalato, uno dei bisogni fondamentali degli esseri umani è la fiducia derivante dall'approvazione di altri individui o gruppi associati, un gruppo che abbia raggiunto omogeneità e coesione può trasformare integralmente il comportamento di un membro del gruppo e renderlo irriconoscibile. ("Il tale è cambiato: quella compagnia gli ha fatto bene o gli ha fatto male", sono giudizi correnti che attestano già nell'esperienza comune la verità di quanto abbiamo asserito).

2 - L'EDUCATORE NELLA VITA DI GRUPPO

Perciò, per quanto riguarda l'atteggiamento che deve assumere l'educatore di fronte al gruppo, gli esperti si mostrano concordi. I gruppi giovanili vanno incoraggiati ad ogni modo nella loro costituzione e nel loro sviluppo: vanno utilizzati sì e diretti nel senso di un'azione educativa, ma non sottovalutati e combattuti. Invece, ancor oggi, l'educatore spesso si oppone alla vita di gruppo. Il Cousinet stigmatizza molto duramente l'atteggiamento del maestro,

renze 1951, parte II (Vedi ivi anche la parte dedicata ai moventi individuali e alla psicologia dei gruppi, il cap. 9 sull'imitazione e il cap. 17 sulla suggestibilità). Per lo studio clinico dei gruppi ed i conseguenti problemi, vedi: R. FAU, *Les groupes d'enfants et d'adolescents*, Paris, 1952.

che, come individuo, e, peggio, come rappresentante della classe magistrale, "si oppone con tutte le sue forze alla vita sociale del ragazzo",¹; impedisce la collaborazione tra gli scolari col pretesto che i peggiori impigriscono, sfruttando i migliori; tollera, a mala pena, l'attività ludica, che considera però causa di distrazione e dissipazione. Ed è appunto con l'agire in tal modo che il maestro incoraggia, nota il Cousinet, il costituirsi di una solidarietà difensiva (e spesso dell'aperta rivolta) degli scolari contro il suo atteggiamento giudicato, talvolta inconsapevolmente ma sempre giustamente, antisociale.

L'educatore non deve soltanto favorire la formazione estrinseca dei gruppi infantili e sostenere l'attività che in essi si esprime: l'attività ludica; deve inoltre favorire la costituzione e lo sviluppo dell'*ethos* di gruppo, perchè solo mediante la maturazione e l'ampliamento di tale *ethos* (e non mediante la sua soppressione), egli potrà educare a un'etica che non sia più la ristretta etica del gruppo, ma l'aperta etica della vita umana intesa nella sua integralità.

L'etica di gruppo non si educa solo nel lavoro²; si educa anche, e innanzi tutto, nel gioco, come una larghissima letteratura ha ormai abbondantemente provato. Il gioco, cui si deve se nel periodo scolastico sono rese più stabili le associazioni fanciullesche, esige per il proprio svolgimento, così come lo esige il lavoro, *fedeltà* alle regole e *lealtà* di comportamento: fedeltà e lealtà che si estendono al gruppo stesso, giacchè gli atteggiamenti contrari, slealtà e infedeltà, ostacolando la vita di gruppo e la sua coesione, finiscono per dissolvere la possibilità stessa del gioco. Punita inesorabilmente è infatti la mancanza verso i doveri del gruppo; punita senza scampi la delazione.

Con l'etica del gruppo non si è ancora costituita l'educazione sociale nel suo senso più ampio; si è superato soltanto un primo piano dell'egocentrismo umano: quello per cui l'uomo esaurisce la carica vitale di cui è portatore in un'unica direzione e partendo da un unico centro: l'affermazione di sè nella difesa e nell'offesa. Con l'*ethos* del gruppo l'io singolo sperimenta solo una prima forma di obbligazione trascendente il piano dell'egocentricità naturale.

Se l'educazione sociale si riducesse però soltanto all'adattamento

¹ R. COUSINET, *op. cit.*, p. 79 ss.

² Su questo argomento è superfluo riportare qui l'abbondante bibliografia.

alla vita del gruppo, non solo essa sarebbe insufficiente ma anche pericolosa: non educerebbe l'uomo a combattere l'egocentrismo che costituisce il limite della sua individualità, ma anzi rafforzerebbe tale egocentrismo con gli impulsi e le suggestioni provocate dalla potenza del gruppo: distruggerebbe la spontaneità individuale, senza creare le condizioni per cui essa possa risolversi in direzioni di universalità, per cui essa possa *impegnarsi* nel senso dell'umanità.

Ad evitare che il gruppo si ricostituisca secondo una componente ancora angusta, e cioè che esso venga ancora a formare un egocentrismo (sia pure di secondo grado), è necessaria la presenza attiva dell'educatore come centro direttivo della vita stessa del gruppo. L'educatore non deve combattere il gruppo, ma non deve neppure lasciarlo a sé. A tale proposito, anzi, i pedagogisti delle nuove correnti educative sostengono che egli, in quanto animatore e organizzatore della vita stessa del gruppo, deve realizzare due condizioni fondamentali, entro certi limiti interdipendenti: a) che i gruppi presentino una certa omogeneità; b) che essi si autogovernino.

È, però, appunto nella considerazione di queste due condizioni che si possono segnare i limiti della prassi educativa in direzione sociale, quale è sostenuta dalle moderne teorie: affinché i gruppi siano educati alla vita di una socialità razionale, e per essa possano abbattere barriere reciproche, è più opportuno che siano costituiti secondo i criteri di una relativa *eterogeneità*; allo stesso fine è utile, ma non essenziale e talvolta è dannoso, il sistema dell'autogoverno.

Esaminiamo a parte ciascuna di queste condizioni: omogeneità dei gruppi, autogoverno.

3 - ESIGENZE E LIMITI DEI SISTEMI EDUCATIVI DEL SENSO SOCIALE

a) *L'esigenza dell'omogeneità del gruppo e il suo limite.*

L'educatore deve tendere, principalmente, a combattere nel gruppo la costituzione del *leadership* e dell'*outcast*, del caporione e del succube, è stato detto. Affinchè non si costituiscano queste due figure psicologiche, pericolose per l'equilibrio del gruppo e indubbiamente caratteristiche dei gruppi sociali imperfetti, il gruppo, sostiene il Cousinet, deve essere funzionalmente omogeneo, cioè

tale da impedire qualsiasi tentativo di dominazione e di avvilimento reciproco. Il gruppo ideale non è quello raccolto intorno a un capo, sia questo sagace e intelligente quanto si voglia, ma è quello in cui l'omogeneità del livello intellettuale, degli interessi affettivi e dei gusti, crea le condizioni obiettive affinché nella vita del gruppo lo sviluppo del singolo sia un valido contributo allo sviluppo della collettività e viceversa.

Un gruppo così concepito è però un gruppo ideale: i pedagogisti hanno il torto, quando ne parlano, di confondere l'idealità della direzione (comunanza di vita) con la possibilità concreta di essa, e quindi rischiano talvolta di slittare su un piano utopico¹. È impossibile evitare il gioco della differente potenzialità vitale dei ragazzi. È pericoloso confondere il concetto di omogeneità col concetto di uguaglianza. I ragazzi non hanno un identico patrimonio psicologico: c'è chi è più ricco e c'è chi è meno ricco d'iniziativa e di attività, chi è più maturo e chi è meno maturo di esperienza di vita. Non si possono cancellare tali differenze. Si deve e si può soltanto evitare che siano acuite in tal modo da creare squilibri e scompensi. Eliminarle sarebbe nocivo alla vita del gruppo stesso, il quale ha bisogno, e questo non può sfuggire al Cousinet, per potersi muovere e progredire, di una dialettica interna che solo una relativa eterogeneità di composizione (età, gruppi, *provenienza sociale*) può permettergli: il *collegio* all'antica dovrebbe presentare, altrimenti, le condizioni ideali per l'opera educativa, presupponendo esso, per l'appunto, tale omogeneità (nettamente negativa agli occhi di chi abbia esperienza, anche limitata di tali istituzioni). E quindi noi preferiamo parlare, anziché di *omogeneità* relativa, di *relativa eterogeneità*, come condizione valida per la vita di gruppo.

b) *L'esigenza e il limite dell'autogoverno.*

Un apostolo dell'autogoverno, il Ferrière, ne mette in evidenza, in una sua recente opera, contro le possibili obiezioni, gli effettivi vantaggi². Si obiettano contro di esso: l'incompetenza po-

¹ Il che è evidente da queste parole del Cousinet: "il gruppo forma una società veramente democratica, nella quale, ciascuno porta il suo contributo, contributo ora più ora meno importante secondo il compito che si intraprende, ma tale che l'opera incominciata e compiuta sia veramente l'opera di tutti, durante la quale ciascuno propone, corregge, migliora, accetta, rigetta, ciascuno a sua volta e secondo le proprie forze" (R. COUSINET. *op. cit.*, p. 89).

² A. FERRIÈRE, *L'autonomia degli scolari*, 1950; tr. La Nuova Italia.

litica degli alunni, che tendono a un governo anarchico anziché a un autogoverno; la loro incapacità di esercitare funzioni giudiziarie e di punire giustamente (non hanno il senso delle proporzioni e non sanno intendere la pena come mezzo di educazione); le maggiori difficoltà costituite da tale sistema per il maestro, costretto a una fatica massacrante. Ma tali obiezioni, secondo il Ferrière, non sono rilevanti. Non è detto che gli adulti si autogovernino meglio dei ragazzi; conviene dunque esercitare questi ultimi per tempo all'autogoverno. Basta sottrarre al loro giudizio casi molto complessi dal punto di vista morale, e attendere che passi il primo periodo, indubbiamente non facile, del reciproco adattamento di educatore ed educando. E vanno, di contro, considerati numerosi vantaggi che i sostenitori del sistema hanno tante volte illustrato¹. Tra gli altri, per quanto riguarda l'educazione civile, l'autogoverno fa acquistare ai ragazzi l'abitudine a discutere, a controllarsi a vicenda, a "votare"; ed è quindi un utile tirocinio anche alla vita politica vera e propria.

L'autogoverno riduce inoltre del tutto l'antagonismo adulto-fanciullo. Il Ferrière riporta, a tale proposito, il parere di J. Piaget (ricavato dal volume *Le self-government à l'école*): "L'autogoverno, abituando dapprima il bambino a collaborare con l'adulto, anziché limitarsi ad obbedirgli, poi concedendo all'adolescente poteri via via più estesi, viene a ridurre quell'antagonismo anziché esasperarlo. Mentre la costrizione e la sottomissione forzata rischiano di condurre alla ribellione, la collaborazione con l'adulto e l'autoseducazione della gioventù preparano una graduale inserzione delle nuove generazioni nei quadri preparati dalle precedenti e soprattutto una trasmissione normale, da una generazione all'altra, dei valori molteplici che costituiscono il patrimonio sociale. Ora, questa continuità di spirito e di struttura, è appunto lo scopo che ogni educazione civica persegue, quale sia la forma della società politica adulta; ecco perchè il metodo dell'autogoverno può rendere grandi servizi a tutti. Si tratti, infatti, di tipi diversi di democrazia liberale, o di molteplici varietà di regime autoritario, l'autogoverno degli scolari rimane una preparazione alla vita del cittadino, tanto migliore in quanto l'esercizio concre-

¹ Su essi, vedi quanto si dice nella nostra opera: *Introduzione al problematicismo pedagogico*, Milano 1951, p. 61-62.

to e la stessa esperienza della vita civica costituiscono in esso la lezione teorica e verbale „¹.

Tuttavia, dal punto di vista di un'educazione sociale nel senso da noi sostenuto, l'autogoverno va applicato con netta consapevolezza dei suoi limiti. Tali limiti, dato il fatto che l'autogoverno sembra costituire l'ultima parola della pedagogia, è bene qui rilevare almeno per due aspetti.

Per quanto riguarda l'esercizio di esso nella scuola primaria, già la Isaacs osserva: in tale scuola "dobbiamo tagliare il vestito secondo il panno; non dobbiamo aspettarci la lungimiranza o l'autodominio proprio di un'età più tarda. I ragazzi a quest'età non sono atti all'autogoverno in senso largo: imporlo loro significherebbe imporre una responsabilità maggiore di quella che possono sostenere; essi non sanno ancora capire relazioni sociali complesse né la loro visione della vita li porta molto al di là della situazione immediata „². È sufficiente la divisione dei compiti nel lavoro e nel gioco per educare in questa età il senso sociale, se ci preoccupiamo che ogni bimbo, nell'esercitare un'attività che ha un significato per la comunità, abbia la responsabilità di un suo compito specifico. Nel gioco soprattutto è possibile educare al senso sociale: "Imparare a alternarsi nel saltare più in là, nel correre più velocemente, nell'arrampicarsi più in alto e nel lanciare la palla meglio di ogni altro: imparare così a perdere come a vincere, a giocare insieme ad altri come contro altri, ad essere il capo oggi e sottoposto domani, in tutto questo i giuochi offrono ricco alimento ad uno sviluppo sociale „³.

Ma, inoltre, e proprio contro il Piaget che, nelle espressioni più sopra sottolineate, afferma la compatibilità del sistema di autogoverno con qualsiasi clima sociale e politico, bisogna fare decise riserve per quanto riguarda l'efficacia pedagogica di tale sistema

¹ A. FERRIERE, *op. cit.*, p. 199. (Il corsivo è nostro). Anche G. KERSCHENSTEINER (*L'education et la solidarité*, Neuchâtel-Paris, s. d.: relazioni presentate al III Congresso Internazionale d'Education Morale) riafferma la sua fede nell'autonomia degli scolari come fondamento di educazione civica e sociale. L'autonomia degli scolari, egli sostiene: "d'un lieu où sévit l'ambition individuelle, elle fait un lieu de solidarité et de dévouement; d'un lieu où règne l'intellectualisme théorique et borné, un lieu d'universalisme pratique et humain; d'un lieu où la bonne acquisition des connaissances est tout, un lieu où domine le souci de leur bon emploi (p. 152, *op. cit.*) „.

² S. ISAACS, *op. cit.*, p. 91-92.

³ S. ISAACS, *op. cit.*, p. 93.

non solo nell'infanzia, ma anche in un'età in cui esso può svilupparsi con profitto: nell'adolescenza.

Le dichiarazioni del Piaget già indicate inducono al gravissimo errore di credere nella validità di un metodo educativo (l'autogoverno) che possa prescindere dalle finalità etiche del gruppo e dalla sua struttura politico-sociale, e cioè a ritenere un sistema pedagogico valido per se stesso, indifferentemente dalle finalità per cui dev'essere diretto, il che è il difetto del vecchio pedagogismo.

Si può pensare effettivamente di rendere educativo l'autogoverno in un ambiente sociale che ne contrasti e ne snaturi lo spirito perchè dominato da strutture nettamente contrarie? Tutto quanto abbiamo detto circa la finalità di un'educazione sociale, ci porta a respingere nettamente quest'asserzione del Piaget che il Ferrière pare accogliere. L'autogoverno scolastico in una società non-autogovernata sarebbe una finzione; in una comunità astratta dalla vita sarebbe un artificio. Operando all'interno di strutture sociali non coerenti all'autogoverno, o consentendo ad esse, il regime dell'autogoverno non sarebbe tirocinio ed esercizio alla convivenza civile, ma caricatura e scimmiettatura di istituzioni del tutto estranee a quello che è l'effettivo *ethos* circolante nel gruppo sociale.

L'educazione sociale non si compie perciò con un qualsiasi sistema di autogoverno, che si possa attuare sempre e comunque, per qualsiasi età e in qualsiasi situazione ambientale, ma soltanto con quei sistemi di autogoverno in cui possa penetrare, nella pienezza delle proprie energie, la vita tutta, sociale e culturale, di una umanità razionale, aperta e progressiva. Tale vita può circolare anche in sistemi che non siano d'autogoverno: purchè in essi i giovani possano essere educati al nonconformismo: a non aderire passivamente ai gruppi sociali di cui fanno parte, ai loro "credi", e ai loro valori, ma a *reagire* ad essi, come elementi propulsivi e dinamici del loro orizzonte vitale e culturale.

La questione del come evitare che l'autogoverno si riduca a qualcosa di artificioso e finisca per infastidire gli stessi ragazzi (a tale questione è sensibile lo stesso Ferrière¹), va risolta perciò non astrattamente, ma in base alla maturità dei gruppi giovanili, alla loro esperienza di vita, ai compiti secondo cui si costituiscono, allo ambiente in cui si muovono, ecc. Talora esso può essere opportuno, talora no. È pericoloso irrigidirsi in posizioni di principio che non

¹ A. FERRIÈRE, *op. cit.*, p. 128 ss.

si controllino con le situazioni particolari dell'esperienza.

Ma anche nei sistemi di autogoverno l'educatore deve intervenire nella vita di gruppo, per organizzare e sviluppare le condizioni favorevoli all'esperienza educativa. Egli interverrà, non imponendo la propria volontà come direttiva del gruppo, ma comportandosi come membro anziano, più esperto e quindi più maturo; sempre alla pari, almeno idealmente, con gli altri membri del gruppo. Se la sua attività non si sovrappone al gruppo, e vi si inserisce dallo interno, l'educatore acquista il diritto d'essere ascoltato quando parla, ed è ascoltato effettivamente: quanto egli dice non vale come espressione di una volontà esterna dominatrice del gruppo, ma come il parere di un membro riconosciuto e autorevole del gruppo stesso.

IV.

PEDAGOGIA DELLA SOCIETÀ GIOVANILE ED ADULTA

1. - L'EDUCAZIONE SOCIALE NON È ADATTAMENTO SOCIALE ¹

A realizzare di fatto l'educazione sociale è necessario che l'esigenza di essa si estenda, al di là dai gruppi infantili, anche ai gruppi giovanili ed adulti, cosicchè in associazioni sportive, culturali, politiche, nelle stesse organizzazioni di lavoro, si costituisca, median-

¹ Troviamo consenso alla nostra idea in queste parole di L. MEYLAN: (*L'école et l'éducation du sens mondial*, Berne, s. d., p. 8 ss.): "L'école, jusqu'ici trop exclusivement rétrospective et conservatrice, doit donc, conformément au principe formulé par Kant (que l'éducation a pour fin essentielle de préparer la génération de demain à une forme de société meilleure que la société actuelle), devenir *prospective*, et cultiver, plutôt que le *conformisme* et la docilité, l'initiative et les facultés créatrices. L'école statique... doit faire place à une *institution dynamique*... propre à l'adapter aux formes nouvelles que pourront prendre, en fonction de la communauté mondiale, les diverses communautés nationales. L'école formée du passé doit être relevée... par une *école ouverte*, tenant compte de cette interdépendance économique et spirituelle, qui constitue l'événement capital des temps modernes (p. 8)..."

Tale finalità si può compiere, secondo il Meylan, attuando nell'adolescente

te l'opera dei dirigenti e di tutti quelli che hanno responsabilità organizzativa, un clima psicologico corrispondente, nel suo atteggiamento contro tutte le deviazioni egocentriche e sociocentriche, alla volontà di una rinnovata situazione razionale dell'umanità.

Per quanto occorre che, in ogni gruppo, si realizzi, al di là della semplice prassi democratica, un piano di reciproca apertura della componente individuale e collettiva che costituiscono il gruppo stesso, in modo che entrambe si tonifichino e si potenzino a vicenda: che il gruppo cioè, per quanto riguarda la prospettiva sociale, abbia coscienza del suo limite di fronte ad ogni tentativo di assorbimento dell'individuo. E ciò si promuove con l'educare il *singolo*, da un lato, alla *comprensione* (*amore e dialogo* possono rappresentare momenti di essa), e quindi alla neutralizzazione del proprio particolare egocentrismo; dall'altro lato, col creare le condizioni obbiettive affinché il gruppo "universalizzi", la ragione particolare che l'ha generato. In tal modo, il vincolo puramente *vitale* della famiglia o della nazione, il vincolo puramente utilitario di organismi economici e sindacali, il vincolo puramente ideologico di associazioni politiche o puramente ideale di associazioni culturali, potrà reagire contro ogni tendenza involutiva e restrittiva, e disporsi, nel rinnovamento e nello scambio reciproco di motivi ed esperienze, alla *dilatazione*, e non alla *cristallizzazione* della sfera che gli è caratteristica.

Tale educazione può accogliere dal punto di vista sociale come attuale il richiamo su cui ancora insiste oggi l'esistenzialismo o, in senso diverso, il marxismo? Le considerazioni fatte precedentemente ci permettono potere rispondere facilmente al quesito. L'educazione sociale deve porsi contro il mondo del *man*, contro il mondo dell'*inautentico*, che minaccia effettivamente di sommergere il singolo nell'uniformità e nel livellamento di un'umanità impoverita e appiattita nelle strutture impersonali dell'organizzazione e in quelle tecniche della funzionalità. Ma non deve sospingere l'uomo all'angosciata situazione del "solo", sia questo l'uomo del peccato di Kierkegaard, lo spirito libero di Nietzsche, l'uomo in buona fede di Sartre, giacchè la solitudine può recidere, alle radici, l'esigenza sociale.

il senso "de la personne communautaire (par quoi il sera efficacement défendu, à la fois, contre l'individualisme et la grégarisation) et son intégration à la communauté mondiale (p. 10-11) „.

Non deve però, per reagire allo scacco sociale dell'esistenzialismo, accogliere senza *ridimensionamento* critico la posizione pedagogica marxista di Makarenko: il *collettivo* che egli propone come sistema educativo minaccia di togliere, per la rigidità della propria struttura, libertà all'articolazione dialettica di entrambi i momenti che costituiscono la vita sociale: l'individuale ed il collettivo stesso. Anche la prospettiva di Makarenko, autoritariamente interpretata, rischia di portare l'umanità su un piano inautentico, sottraendole, spontaneità creatrice, energia critica ed anticonformista, con l'*alienarne* il momento individuale che le è essenziale.

L'educazione sociale qui sostenuta è rivolta a combattere le limitazioni implicite in ogni polarizzazione individualistica, sia pure nella formula esasperata dal motivo esistenzialista, senza cadere nelle limitazioni di un'impostazione collettivista, cristallizzata in strutture rigide e statiche.

Nè le formule messe in discussione di recente dalla filosofia italiana, di cui altrove diremo, sono veramente atte a fondare una pedagogia sociale, al di là della contrapposizione individuo-collettività. La formula dell'amore, la formula del dialogo, la formula dell'impegno, proposte come principi della pedagogia sociale, si rivelano, come abbiamo già indicato precedentemente, solo parzialmente valide e solo con profonde rettificazioni reciproche. La società cui esse educano (dell'amore, del dialogo, dell'impegno) *può* non essere società *aperta*: se essa si chiude, con l'amore per l'altro, alle esigenze dell'io; col dialogo, alle esigenze della lotta; con la trascendentalità dell'impegno, alla concretezza dell'antinomia etica.

2. - L'EDUCAZIONE SOCIALE IN ALCUNE SUE IMPOSTAZIONI UNILATERALI

Tuttavia, anche di fronte all'incertezza delle sue basi teoriche, la pedagogia sociale non ha motivo di disorientamento e di perplessità, neppure quando si estende dal settore limitato delle società infantili a quello più ampio delle società giovanili e delle società adulte. Se essa non ha chiare le vie e non ha sicuro il cammino, ha tuttavia chiara e sicura la sua finalità: è suo compito educare alla società *aperta*, combattendo tutte le forme in cui essa è chiusa o può conchiudersi, in qualsiasi piano esse si esprimano, e quindi a respingere tutte le pressioni che tendano a configurarla secondo finalità parziali e unilaterali, assorbenti, in tutto o in parte,

l'apporto creativo individuale. Anche se queste forme ebbero indubbiamente, ciascuna a suo tempo, una giustificazione storica per il loro affermarsi, oggi non possono essere applicate alla realtà politica senza una preventiva opera di critica. Assegnare, per esempio, all'educazione sociale carattere nazionale o aristocratico o democratico, può compromettere gravemente l'esigenza educativa da noi delineata.

L'educazione "nazionale", infatti, può chiudere una comunità educativa nella celebrazione di valori storico-patriottici propri di una specifica tradizione nazionale, che impedisce la comprensione di valori propri di altre comunità nazionali, nonchè può stimolare un'orgogliosa retorica nazionalista di cui è ben facile la critica dal punto di vista sociale. L'educazione "aristocratica", può far scambiare per valori universalmente umani i valori di quella parte della società che ha raggiunto, per ragioni di censo od altre, una situazione di privilegio (si pensi alla *public school* inglese e alla sua critica); l'educazione "democratica", può rendersi principio di livellamento e di abbassamento dei valori culturali, se essa viene intesa e praticata come educazione di massa e per la massa; ecc. Viceversa, si potrà accettare il principio di un'educazione "nazionale", nel far valere in essa gli elementi culturali e storici che la tradizione di un dato popolo presenta, posti però in rapporto con quelli elaborati da altri popoli e non in antitesi con essi¹. Si potrà aderire all'esigenza di un'educazione "aristocratica", nel senso di far circolare, nella comunità educativa (senza artifici, sempre dannosi e controproducenti, che provocano irrimediabili conflitti tra educazione e vita), essenzialmente quegli elementi culturali che possono valere come fattori di propulsione attiva e razionale della vita sociale, e non quegli elementi che minaccino la dissoluzione e la disintegrazione. Si potrà accogliere l'esigenza di un'educazione "de-

¹ J. DEWEY ad esempio (*L'educazione di oggi*, ediz. orig. 1940: vedi tr. Nuova Italia), vuole che nazionalizzare l'educazione significhi "fare di questa uno strumento di soppressione attiva e costante dello spirito di guerra, e di coltivazione positiva dei sentimenti di rispetto per tutti, uomini e donne, dovunque essi vivano. Poichè la nostra democrazia significa sostituzione di uguali possibilità per tutti al vecchio ideale mondiale di possibilità differenti per classi differenti, della limitazione dell'individuo da parte della classe alla quale appartiene, nazionalizzare l'educazione significa... sviluppare iniziativa, coraggio, capacità e abilità personale a ciascun individuo (p. 149, *op. cit.*)". Non è qui eluso il problema?

mocratica „ nel senso di aprire la scuola a tutti, permettendo in essa soltanto la differenziazione richiesta dalle diverse attitudini e non quella imposta dalle condizioni sociali. In questa prassi educativa, polemica effettiva e non puramente verbale contro la situazione di una società che, come la nostra, è inferiore alle sue esigenze profonde, si può far compiere, agendo nella struttura psicologica dei gruppi infantili e giovanili, il rifiuto di tutte le prospettive egocentriche (principalmente di quelle costituite dagli egocentrismi di classe e dagli egocentrismi nazionalisti), ed approfondirne la volontà e l'impegno per un mondo rinnovato alle radici.

Ma a questo fine è necessario soprattutto promuovere con una azione coerente, e attuata da tutte le forze sane della società, l'educazione del *senso critico* delle società giovanili e delle masse popolari.

3. - L'EDUCAZIONE DEL SENSO CRITICO ¹

Nell'educazione del senso critico si compie un'educazione sociale veramente degna del nome perché solo in tale educazione si

¹ Qui ancora ritroviamo il consenso di L. Meylan: " Dans un temps comme le nôtre, où les opinions les plus diverses s'expriment par les mille voix du livre, de la presse, de la radio et où la précipitation et la passion déforment parfois gravement la vérité, il est nécessaire de développer chez le petit d'homme ce réflexe de défense: le *sens critique*. En même temps qu'on l'exerce à s'enrichir de ce qu'il voit, lit ou entend, on le mettra donc en garde contre une réceptivité sans discernement, l'entraînant à ce "suspens", entre l'aperception et l'adhésion, par lequel la personne affirme sa liberté; à cette confrontation de l'idée ou du fait proposés avec tout ce que l'on sait par ailleurs. Eveiller et fortifier en l'adolescent ce pouvoir de suspendre son jugement et de juger doit être considéré par l'école, très spécialement par l'école secondaire, comme une des tâches les plus importantes (L. MEYLAN, *Les humanités et la personne*, Neuchâtel-Paris, 1944, p. 83) „.

Anche A. FERRIÈRE (*L'autonomia degli scolari*, 2^a ediz. 1951; vedi trad. La Nuova Italia) concorda nell'affermare che la nuova pedagogia deve combattere l'obbedienza passiva e sviluppare invece lo spirito critico nell'iniziativa del singolo e nella solidarietà sociale. Come il Meylan egli considera tale esigenza corrispondente allo spirito comunitario del personalista E. MOUNIER, (*op. cit.*, p. XXIV).

Lo stesso Ferrière insiste su un compito religioso dell'educazione. In *Nos enfants et l'avenir du pays* (Neuchâtel-Paris, 1942) fa seguire ai sei gradi dello sviluppo mentale ricavati da J. Piaget altri sei gradi che rappresentano lo sviluppo della personalità individuale sul piano della socialità e della spiritualità

dà all'uomo moderno l'effettiva capacità di partecipare al mondo sociale in direzione personale esercitando in esso un'opera di effettiva propulsione in senso progressista, liberando energie individuali e collettive, compresse e frustate dall'incultura, dal risentimento, dal privilegio, ed integrandole in un piano che impegni la società a una riorganizzazione razionale delle proprie strutture, anzichè al logorio di sterili competizioni o alle stragi di immani conflitti. In tale educazione hanno la loro funzione, oltre alla scuola in tutti i suoi gradi e in tutte le sue forme (compresa l'opera di educazione degli adulti), le grandi istituzioni culturali, ma anche le stesse organizzazioni sindacali e politiche: esse vanno energicamente richiamate alla persuasione di una loro responsabilità educatrice del senso critico delle masse, che va ben oltre l'immediato interesse propagandistico dell'attività di partito. Su questo ci sarebbe molto da dire e da suggerire, ma il discorso ci porterebbe ben oltre il nostro assunto. Vogliamo però, prima di concludere, richiamare l'attenzione sull'efficacia che possono esercitare, nell'educare o diseducare il senso critico, quelli che sono divenuti i grandi organi dell'educazione delle masse: giornali, cinema, radio, televisione. Tali mezzi esercitano una pressione psicologica enorme, data la loro diffusione e la loro capacità di penetrazione, che supera di molto quella della scuola. A ragione oggi ci si preoccupa di questo problema, anche al di là dei riflessi limitati che esso può avere nel settore parziale dell'educazione infantile, e lo si considera, e su un piano internazionale, come dimostrano iniziative e congressi, come un problema di urgente attualità per quanto riguarda l'educazione sociale.

L'educazione del senso critico delle grandi masse, sottraendo queste ai richiami e alle sollecitazioni irrazionali provenienti dai più differenti settori, potrà permettere una loro partecipazione alla vita

fino alla fusione mistica con la Presenza assoluta (p. 61 ss., *op. cit.*). Lo spirito critico individuale come coraggio di opposizione alla tirannia del gruppo è voluto anche da R. Cousinet in uno studio del 1908 (sulla *Revue philos.*, citato dal FERRIÈRE a p. 25 ss. della sua opera).

Sull'elemento affettivo insiste in un'opera recente C. GATTEGNO (*Introduction à la psychologie de l'affectivité et à l'éducation à l'amour*, Neuchâtel-Paris, 1952), affermando che "concevoir l'éducation mondiale sans l'éducation affective intégrale est un non-sens aujourd'hui. C'est par l'éducation à l'amour universel, par l'éducation de toutes les variétés individuelles et leur intime reconnaissance de coeur de toutes les variétés collectives, que l'éducation mondiale apparaît aujourd'hui comme seule raisonnable, seule vraie, et seule possible (p. 105, *op. cit.*).".

sociale, civile e politica, in direzione individuale, ma sciolta da interessi limitati e angusti e dominata da lungimiranza e ampiezza di prospettiva. E soltanto essa potrà, infine, ovviare alla situazione del mondo moderno, così come la presenta, a tinte fosche, e indubbiamente un pò strambe, J. Russell: " Il nostro mondo, egli dice, è un mondo pazzo. Fin dal 1914 ha cessato di essere costruttivo, perchè gli uomini non vogliono seguire la loro intelligenza nel cercare la cooperazione internazionale, ma persistono nel mantenere la divisione dell'umanità in gruppi ostili... La causa sta nelle nostre passioni; sta nelle nostre abitudini motorie; sta nei sentimenti instillati nella gioventù e nelle fobie create nell'infanzia. La soluzione del problema è nel rendere gli uomini sani di mente. Bisogna che essi siano saggiamente educati „. Invece, egli aggiunge, " la religione incoraggia la stupidità e un insufficiente senso della realtà; l'educazione sessuale produce frequentemente disturbi nervosi, e dove in apparenza ciò non avviene genera nel subcosciente delle discordanze che rendono impossibile la felicità nella vita adulta; il nazionalismo, come insegnato nella scuola, implica che il compito più importante dei giovani sia l'omicidio; il sentimento di classe promuove l'acquiescenza di fronte all'ingiustizia economica; e la concorrenza promuove la crudeltà nella lotta sociale „¹.

Le espressioni del Russell possono sembrare ingiuste e probabilmente, almeno in parte, lo sono. Tuttavia, all'incirca, non sono questi gli elementi negativi che dobbiamo affrontare se vogliamo un'educazione sociale che sia veramente " educazione „ e non " mistificazione „? Ci si preoccupa di educare alla disciplina civica, alla cooperazione nel lavoro e nel gioco, all'autogoverno; ma non ci si preoccupa ancora a sufficienza di educare all'impegno "critico„ che deve informare alle radici un'educazione effettivamente razionale. Sulla dimensione *individuale* di tale impegno abbiamo qui insistito, perchè soltanto essa, a nostro parere, può rendere l'educazione sociale dei giovani educazione a una società " aperta „, a una società che costruisca sé stessa nel senso e nella direzione della ragione.

GIOVANNI M. BERTIN

¹ B. RUSSELL, *L'educazione e l'ordinamento sociale*, 1932, (trad. Firenze), pp. 212-213; p. 123 ss.

RICORDO DI LUIGI SORRENTO *

Quando, nel primo decennio del nostro secolo, Luigi Sorrento entrò da studente nell'Università di Catania, questa vantava nella Facoltà di Lettere maestri della statura scientifica di un Carlo Pascal, succeduto a Remigio Sabbadini, e di un Paolo Savj-Lopez; maturo il primo, molto giovane il secondo; eminente rappresentante quello del metodo storico che allora dominava, educato questi, egli pure, "alla ortodossia storica d'Italia e di Germania", ma tutt'affatto indipendente e geniale nell'applicazione di quel metodo e delle sue norme.

Queste norme, infatti, il Savj-Lopez animava "con uno spirito di giovinezza, sempre più mirabilmente fresco e vivo, quando più l'età andava maturando; ... egli si avvide fin da principio, quale errore fosse il considerare il fatto senz'anima: *perinde ac cadaver*... Egli sentì agitarsi e fremere il *nous* creatore sotto il fenomeno creato e ne andò alla cerca, come un buon cavaliere antico alla *quête* del San Graal". Sono parole di Guido Manacorda.

Questo era il Maestro di cui non sarebbe possibile tacere nel parlare di Luigi Sorrento, che di lui fu allievo, anzi l'allievo prediletto.

Pur avendo fatto tesoro del dotto insegnamento anche degli altri suoi maestri, il Sorrento dovette senza dubbio al forte influsso esercitato su di lui dal Savj-Lopez lo stimolo alla vocazione scientifica, la scelta del campo di studio in quel mondo neolatino che doveva in seguito possedere e dominare da padrone.

Conseguita brillantemente la laurea nel 1908 presentando il pregevole lavoro: *Introduzione allo studio dell'antico siciliano, con un saggio sulla sintassi del pronome*, e ottenuta una borsa di studio presso l'Istituto di Studi superiori di Firenze, egli lasciò Catania per andare a perfezionarsi in Letterature neolatine in quella città, dove maestri rinomatissimi quali Pio Rajna ed Ernesto Giacomo Parodi gli offrirono curiosamente condizioni di ambiente accademico non molto dissimile da quelle dell'Ateneo catanese. Il Rajna,

* Commemorazione tenuta nell'Aula Magna dell'Università il 26 aprile 1954, per incarico della Facoltà (delib. 2 luglio 1953).

infatti, eccelleva per la dottrina quanto mai vasta e l'erudizione espertissima; il Parodi per l'ingegno e il gusto finissimi. Alla loro scuola egli elaborò una tesi di perfezionamento sul teatro castigliano. Successivamente si recò in Germania, in Austria, in Spagna per conoscere altre scuole e altri Maestri (a Strasburgo Gustavo Gröber, a Madrid Ramòn Menéndez Pidal) e soddisfare all'ansia di allargare gli orizzonti che ormai si era impossessata di lui.

Al termine di questo periodo di studi in patria e all'estero, cioè nel 1911, il giovane neolatinista aveva soli ventisette anni (era nato il 27 nov. 1884 a Licata), ma già contava al suo attivo un buon numero di lavori pubblicati da apprezzate Case editrici, in autorevoli riviste, in autorevolissime Collezioni; per esempio nella "Biblioteca Romanica", di Strasburgo, diretta dal Gröber, avevano visto la luce, per sua cura, *I Madrigali* dello Strozzi e un'opera del Boccaccio: *Corbaccio* o *Laberinto d'amore*.

Il programma intenso di lavoro svolto al ritorno a Catania, gli consentì di ottenere meritamente, nel 1914, la libera docenza e di cominciare subito ad esercitarla.

L'anno accademico successivo 1914-15 trovò l'Italia entrata nel primo conflitto mondiale; il Savj-Lopez venne richiamato alle armi e nella cattedra, rimasta priva del suo titolare, fu invitato a succedergli, per incarico, il valente suo discepolo.

Era, com'è facile intendere, una successione piena di responsabilità e anche di incerti, chè, ogni mutamento di docente dà in primo luogo ai discepoli l'incentivo ai raffronti, a rilevare differenze, persino nell'esteriore, in meglio o in peggio.

Nel caso nostro, il Maestro e l'incaricato si somigliavano un po' nell'alta statura e, per il resto, erano a vederli, assai diversi anche se entrambi andavano alle lezioni in abito severamente oscuro, come i tempi esigevano. Il Savj-Lopez aveva, infatti, occhi grandi e sereni, spesso volti come ad un sogno lontano e segreto (Manacorda), il Sorrento occhi piccoli, acuti, ora concentrati e pensosi, ora mobilissimi, sempre espressivi di ogni moto dell'animo; l'uno appariva tanto chiuso e appartato quanto l'altro espansivo, ed entrambi non eloquenti nel senso professionale della parola, avevano diversissimo il discorso: quello del Savj-Lopez lento, netto, incisivo, quello del Sorrento denso e tormentato, spesso condotto dall'incalzare delle idee per svolte improvvisate a cammini inattesi.

Chi vi parla si trovò coi suoi condiscipoli a fare appunto l'esperienza descritta, si trovò cioè spesso a considerare in confronto l'illustre Maestro che li aveva lasciati e il neoprofessore venuto a

sostituirlo, ma il ricordo, rimasto lucido e preciso nonostante i decenni trascorsi, è questo : che, al di sopra delle diversità più o meno notevoli esterne, una somiglianza dominava, chiara e fondamentale, tutta intrinseca, cioè il modo medesimo d'intendere gli studi, in particolare gli studi romanzi, il considerare parimenti l'erudizione mezzo non fine, il cercare la ragione dell'opera d'arte mettendosi in comunicazione con lo spirito e la cultura sia dell'autore sia del tempo.

Così avvenne che, come il Savj-Lopez, al primo salire, giovanissimo, la cattedra di neolatine nell'Università di Catania aveva innamorato i suoi allievi dei Trovatori e poeti, delle dame e canzoni d'amore, degli illustri e antichi codici di cui andava parlando — sono parole del Sorrento stesso nel " Ricordo „ del Maestro — così il Sorrento innamorò i suoi allievi della poesia e della letteratura spagnola, leggendo il Marchese de Santillana, illustrandone nel testo e nel contenuto il famoso *Proemio*, commentando alcune poesie di lui : *La comedieta de Ponça*, *El infierno de los enamorados*, la *Querella de Amor*, vari sonetti e quella deliziosa *Serranilla*, la cui melodia mi suona ancora nella memoria :

Moça tan fermosa
Non vi' en la frontera,
Como una vaquera
De la Finojosa.

Se chi vi parla ha avuto il grande onore quanto mesto privilegio, d'essere designata a rievocare oggi la figura del Maestro (e farlo può solo con la voce dell'affetto, quando altri avrebbe potuto aggiungere all'affetto, prestigio d'altra autorità e d'altra competenza), ciò si deve al fatto unicamente ch'essa appartiene al gruppo dei primissimi discepoli di Luigi Sorrento in questa nostra Università dov'ebbe principio il suo cammino di studioso e di docente, in questo nobile " Siculorum Gymnasium „ che non dimentica, anzi segue con orgoglio coloro i quali, formatisi in esso, da esso hanno spiegato l'ala ad altri voli e che, rendendo oggi in sincerità di rimpianto un tributo di affetto al Maestro scomparso, vuole altresì far sentire alla gioventù studiosa come anche sotto questa forma esso si adoperi di svolgere il proprio alto compito educativo.

Per tre anni Luigi Sorrento tiene presso di noi l'incarico di Lingue e letterature neolatine. Con l'anno accademico 1919-20 egli passa incaricato di Lingua e letteratura francese nella R. Accademia

Scientifico-letteraria di Milano, indi nel 1925 entrerà straordinario nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, dove ormai rimarrà definitivamente, illustrando per un quarto di secolo la cattedra di Filologia romanza e tenendo altresì l'insegnamento di Lingua e letteratura francese sia nella stessa "Cattolica", sia, fino al 1928, nella Università governativa. Nel triennio 1930-32 terrà degli incarichi presso l'Università di Genova.

In questo *curriculum vitae* si distende l'opera vasta e perseverante dello studioso che, nello spazio di quarantadue anni, dal 1910 al 1952, offre un complesso di oltre centocinquanta scritti, vari di mole, argomento e anche materia, perchè a ciò portava la disciplina stessa professata; ma mai varietà apparirà più fusa da costanza di metodo, superiore visione della cultura, soprattutto da convergenza di interessi, saldezza di principi teorici.

Entro i confini del dominio neolatino il Sorrento approfondì lo studio delle letterature, non soltanto delle antiche, bensì anche delle moderne, secondo un concetto o forse principio che aveva appreso dal suo Maestro di Catania e dal Parodi a Firenze, che aveva visto attuato dal Gröber a Strasburgo, e oggi divenuto ovvio.

Quale fosse la fondamentale attualità e necessità della filologia romanza o, come allora si diceva, "storia comparata delle lingue e delle letterature neolatine", egli mostrò per tempo nel piano scientifico con pagine meditate, di alto valore, come quelle pubblicate nel 1923 nella *Cultura* del De Lollis, allorchè essa filologia, come materia d'insegnamento nelle Università italiane, aveva subito un grave pericolo di mutilazione. Alla difesa e all'affermazione di essa collaborò con perseverante combattività, con quella fede che aveva tanto ammirato, in altro campo, nel Pitre di cui aveva scritto: "Non tradì mai i suoi studi, nè conobbe la stanchezza e la sazietà, non polemizzò mai, non si arrabbiò, nè perseguì mai alcuno. *Beatus ille...*". Lo stesso si potrebbe dire di lui.

Con le letterature italiana e spagnola aveva preso i primi contatti durante il periodo fiorentino; alla francese si volse in seguito e non appare se non naturale che a quest'ultima, professandone l'insegnamento, abbia avuto occasione di tornare con maggiore insistenza che alle altre due; ma non è la quantità che dica il maggior amore, come vedremo.

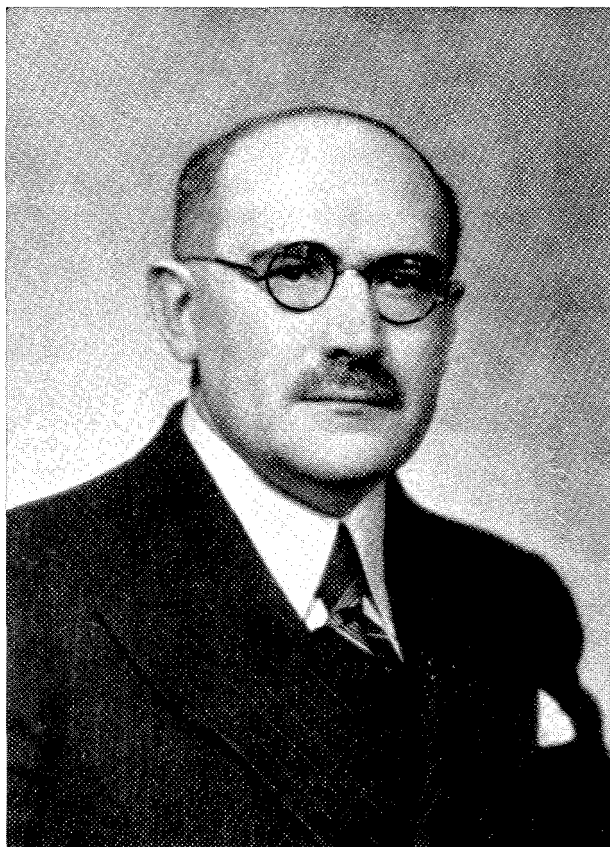
Alla letteratura italiana, dopo lo studio sul *Libro delle lodi e commendazione delle donne* di Vespasiano da Bisticci, intrapreso durante il periodo fiorentino e pubblicato nel 1911, tornò dopo un decennio col lavoro su *Benedetto Varchi e gli etimologisti fran-*

cesi del suo secolo (1921), importante non solo per ciò che disse di nuovo studiando la posizione dell'Italia e della Francia durante il Cinquecento, ma perchè oggi mostra "in nuce", quei concetti di Medio Evo, di Rinascimento, di lingue e letterature regionali che il Sorrento approfondirà in seguito informandone tutta la sua opera di filologo.

Più tardi fermerà la sua attenzione sul Petrarca dei *Trionfi*, ora studiandone la fortuna nel Teatro spagnuolo del sec. XVI e i limiti della "poesia", ora approfondendo il problema dell'interpretazione da darsi del famoso passo contenente la rassegna dei nostri antichi poeti e l'accenno ai *ciciliani, che fur già primi*. In questa sede, naturalmente, non importa tanto richiamare gli argomenti della sua elaborata interpretazione, quanto far risaltare l'esigenza che la determina, che è quella anzitutto di cercare quale fu lo stato di cultura intorno alla letteratura delle origini posseduto dal Petrarca e divenuto in lui stato d'animo prima che si facesse poesia.

Non mancano nella sua bibliografia altri lavori o contributi, anche di letteratura comparata, su alcuni nostri grandi di ogni età: Dante, oggetto di un bel saggio pubblicato negli anni maturi, Leonardo, Foscolo, Manzoni, Leopardi. Impossibile sarebbe parlare qui di ciascuno di essi, ma un cenno particolare non può non farsi delle pagine intorno a Leonardo, del 1939 e 1940, perchè con esse egli aprì la via a una ben fondata soluzione dei problemi dibattutissimi intorno agli appunti grammaticali, di sintassi e di lessico, lasciati da quello spirito instancabilmente avido di nuove conquiste che fu il grande da Vinci. Inoltre, quel suo scrutare storicamente i fattori, gli impulsi, gli influssi donde Leonardo fu mosso a quell'interesse, segnò la via ad un suo allievo per un'ampia trattazione del tema in un'opera in due volumi, che fa parte delle pubblicazioni della Sezione Lombarda dell'Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, Sezione dal Sorrento stesso fondata e negli ultimi tempi presieduta.

Nel campo della letteratura francese la produzione del Sorrento fu, come ho detto, particolarmente vasta. Egli vi si mosse con sicurezza e con curiosità indagatrice sempre nuova, sempre alla ricerca della poesia, del suo *quid* essenziale. Studiò prosatori medievali come Gerson; i grandi tragici e comici: Corneille, Racine, Molière; poeti e prosatori moderni: de Vigny e Verlaine, Jouffroy e Bourget; di alcuni pubblicò anche i testi ad uso della sua scuola o degli studiosi; di altri infine trascelse pagine, e questo è il caso del de Vigny, di cui rilevava come significativo per la poesia moderna il riaffacciarsi del tema religioso. Anche di San Francesco di



LUIGI SORRENTO

Sales trascelse pagine, ordinandole secondo un suo particolare disegno di ricerca della spiritualità dell'autore; mentre dall'ansia di vedere come le personalità dei vari autori o dei vari critici si siano incontrate o scontrate nel tempo, sorsero quei suoi panorami critici, così penetranti e informati, sull'eloquenza politica in Francia nel sec. XVI, sulla varia fortuna di Corneille nella critica della Francia moderna, sui Parnassiani e i Simbolisti, che dal 1921 al 1952 mostrano come il fenomeno, il movimento, l'indirizzo, letterari o critici che fossero, suscitarono in lui un'attrattiva fortissima non meno che le singole personalità e, per vasti e complessi che fossero, egli riuscisse a coglierne le profonde scaturigini, i lineamenti significativi.

Lodatissimo fra questi lavori di letteratura francese è l'edizione del *Polluto* di Corneille, corredato com'è di una Introduzione e di un commento di alto valore critico per la conoscenza del mondo poetico cornelliano e della potenza espressiva di quella grande opera drammatica. L'autore stesso, generalmente travagliato dal problema del "meglio", fu pago di questo lavoro che, impostando il problema dell'ideale del teatro cornelliano, rigettò definitivamente l'erronea tradizione critica orientata verso il cartesianismo, già rotta e negata dal Croce, e collocò quell'ideale nella orientazione cattolica e molinistica del poeta e del suo secolo.

Per quanto riguarda la letteratura provenzale o in provenzale, il Sorrento diede prova della sua profonda conoscenza di essa sia con lo studio giovanile intorno alla fortuna del nostro trovatore Lanfranco Cigala, sia con le *Lecture provenzali*, che vanno dagli antichi testi religiosi ai trovatori italiani; egli seguì anche il movimento del provenzale moderno, come provano le *Conclusioni al Centenario mistraliano* apparse nel 1930.

Abbiamo detto che, in fatto di letterature neolatine, la parte più ampia della sua produzione riguarda la francese e anche che non la quantità indica il maggior amore. Difatti l'esame di tutta la sua opera dà la persuasione che se una consonanza spirituale possiamo cogliere fra l'autore e l'oggetto dei suoi studi, nel Sorrento essa andò assai più verso la letteratura spagnuola che verso la francese, nonostante la maggiore frequenza con la quale egli si occupò di quest'ultima.

Il volumetto *In Spagna. Impressioni e studi*, del 1913, mostra che dal primo viaggio fatto in quella nazione per motivi di studio, egli tornò affascinato e commosso: in esso il letterato, il filologo, lo scrittore si danno la mano felicemente. Durante quel

soggiorno, oltre che ad insigni studiosi viventi, si era accostato a grandi spiriti del passato, a grandi opere, ad appassionanti temi di studio; l'edizione della *Numancia* del Cervantes, allestita su un manoscritto inedito di Madrid, lo studio sul *Mio Cid e Orlando*, quello sulle *Canzoni e madrigali* di Luis Gongora, usciti tutti in quel tempo, fra il 1913 e il 1917, ne sono prova eloquente. Anche il testo critico del *Proemio* del Marchese di Santillana, benchè venuto fuori solo nel 1922, fu sostanzialmente frutto di quel primo contatto col mondo ispanico, che lasciò sul suo spirito orme profonde.

Passeranno circa venti anni fra questi primi lavori di letteratura spagnola e quello su *La poesia e i problemi della poesia di Jorge Manrique* (1941), e sembrerebbe un intervallo ben lungo, se non vi fosse, del 1928, il grosso volume *Francia e Spagna. Battaglie e sorgenti di idee* che, pur studiando problemi posteriori al tempo del Manrique, mostra l'autore in pieno possesso, secondo una linea storica, dello svolgimento e dei caratteri della spiritualità spagnola anche dell'età anteriore, cioè una spiritualità fondata, per l'appunto come nel Manrique, su un'anima nazionale e su una tradizione religiosa: i fattori dell'unità politica e spirituale della Spagna al tempo dei grandi re cattolici.

Questo volume su "Francia e Spagna", relativo alla grande polemica franco-spagnuola del Settecento e alla comune reazione italiana e spagnuola all'egemonia culturale francese, che meritò un vivo successo, anche ufficiale, quando venne pubblicato (fu ricordato dalla Società delle Nazioni fra i quaranta libri più importanti del tempo usciti in Italia) è, tra le fatiche del Sorrento, una di quelle che più a lungo resisteranno all'opera del tempo, vinta solo, sotto questo riguardo, dal complesso degli scritti riguardanti il Medio Evo.

Usciti dal 1923 in poi, raccolti nel 1943, taluno con notevoli aggiunte, nel volume *Medievalia*, questi scritti intorno a un'età così discussa e interessante, formarono un'opera che sembra nata tutta insieme, tanto è fusa ed organica. In alcuni di essi, a cominciare dal primo *La filologia romanza e il problema del Medio Evo* in cui sono fusi l'articolo del 1923, pubblicato nella *Cultura*, con la prolusione milanese del 1925; nel saggio *Il Medio Evo. Il termine e il concetto*; nel *Piano e Programma* della Biblioteca di testi medievali "Orbis Romanus", da lui iniziata nell'Università Cattolica, e poi ancora nelle pagine su Orazio, su Virgilio, su Livio medievale e altre, circola l'unico fondamentale pensiero che la causa

di tante polemiche pro e contro il Medio Evo, svoltesi nel Rinascimento, nel periodo della Riforma, culminate con l' Illuminismo e rinnovatesi nell' età nostra, è stata una sola o principale: il non avere la critica afferrato il duplice concetto di unità del Medio Evo e insieme della continuità sua nell' Evo moderno; da una parte sta l'unità europea realizzata dalla Chiesa, dall' altra il positivo valore di quella continuità nell' Evo moderno, nonostante le differenze di luoghi e di uomini.

Questi concetti, nuovi quasi del tutto quando il Sorrento cominciò a divulgarli, da lui richiamati anche recensendo qualche opera o commemorando qualche scomparso — si veda il necrologio del De Lollis (1928) e ciò che vi si dice della polemica svoltasi fra questo e il Rajna intorno a " filologia „ e a " cultura „ — questi concetti, dicevo, martellati instancabilmente, non solo suscitarono unanime consenso, ma sono divenuti oggi così ovvi che non sarebbe da stupire se, prima o poi, si finisse col non ricordare più chi fu il primo a meditarli.

Tutta questa che abbiamo scorsa è certamente produzione filologica, ma di filologia in senso vichiano come il Sorrento amò e volle, e tale è anche quella che ora passeremo a ricordare, in cui però si manifesta prevalentemente il linguista e il dialettologo. Essa comprende pagine sul siciliano antico, come quelle del già ricordato lavoro di laurea e come quelle che indagano l' apporto dei Benedettini allo sviluppo del volgare in Sicilia nel secolo XIV; indagini sull' antico lombardo; altre sulla diffusione della lingua nazionale nelle varie regioni italiane durante i primi secoli della letteratura (notevolissimo per la sua novità il saggio dei lontani anni, ampio e particolareggiato, riguardante la Sicilia), e poi studi di sintassi dell' italiano e altri di sintassi delle lingue neolatine in generale, infine edizioni di testi inediti dialettali: siciliani del sec. XIV (quali il *Pianto di Maria* e *La storia di Enea*), di testi friulani del sec. XV.

È un vero peccato che non abbia avuto realizzazione il progetto della raccolta di tutte le opere del grande dialettologo siciliano Corrado Avolio, progettata con l' amico carissimo Carmelo Sgroi, anch' egli scomparso immaturamente. Sarebbero stati cinque volumi, tre delle opere editate, due delle inedite, come si apprende dal manifesto per le prenotazioni divulgato, circa il 1932, dall' Editore Prampolini di Catania.

Tanti sparsi contributi e tante indagini particolari, condussero, anche per quanto attiene alla linguistica, ad un' opera d' insieme: la

Sintassi romanza, ponderoso volume che occupa uno degli ultimi posti nell'elenco cronologico degli scritti di Luigi Sorrento, quasi coronamento della sua attività studiosa, uno dei primi per importanza e raro valore. Così profondamente e così a lungo quest'opera impegnò le sue cure da contribuire senza dubbio ad accelerare il logorio del suo fisico e la conseguente fine prematura.

Quantunque avesse pubblicato ancora giovanissimo saggi di sintassi, il volume ora detto non fu una raccolta di vecchi scritti. Per tacere di quelli totalmente nuovi, i vecchi vi si presentano rielaborati in una trattazione unitaria (non importa se talora un po' densa) informata al principio, stato sempre del Sorrento, che nel linguaggio devesi distinguere, pur senza separare, il piano filosofico che ne indaga le cause ultime, dal piano linguistico e filologico che ne indaga le cause prossime; e, pertanto, insieme ai fatti sintattici nella loro realtà e documentazione storica, studia le ragioni psicologiche e spirituali di essi.

In questo tipo di lavori linguistici, oggi molto in voga per la loro connessione con la stilistica e la critica letteraria, il volume del Sorrento viene ad occupare un posto fondamentale con suoi caratteri; pagine impegnative e conclusive sono quelle sulla *paratopotassi*, sull'*enclisi*, sul raddoppiamento sintattico; elaboratissime e convincenti quelle sui costrutti introdotti da *quanto*, sulla continuazione di *modo* latino nei vari parlari italiani e conseguenti sviluppi sintattici, sulla continuità latina e le innovazioni romanze nei costrutti sintattici coi verbi di movimento. Un vero modello di dottrina e di acuta sensibilità linguistica è, per l'impostazione e la soluzione del problema, il saggio intitolato *Un caratteristico fenomeno sintattico di linguaggio affettivo* in cui viene esaminata la locuzione, diffusa in vari dialetti dell'Italia meridionale e peculiare della Sicilia, in cui il superiore di età o di prestigio nomina se stesso. È da notare, in tutta l'opera, la ricca documentazione di esempi riguardanti tutto il territorio neolatino e, per quanto concerne l'Italia, tratti dagli scrittori d'ogni secolo, dal Duecento fino al più recente Novecento.

Susciterebbe meraviglia se, dato lo stretto legame esistente fra linguistica, poesia dialettale, letteratura popolare, folklore, mancasse in uno studioso degli interessi del Sorrento una parte di produzione riguardante questi aspetti della nostra cultura. Il suo procedimento di lavoro, che è stato felicemente definito "frontale",

(Apollonio), gli consentì di condurre avanti, contemporaneamente, anche lavori in questi settori, anzi va detto che i problemi ad essi relativi lo interessarono fin dal suo primo affacciarsi agli studi scientifici, come appare chiaramente dal *Ricordo* di Giuseppe Pitrè, che risale al 1916. Vennero in seguito saggi e note numerose, delle quali ricorderemo almeno l'ampia disamina dei problemi relativi allo studio della poesia dialettale, contenuta nell'importante Comunicazione al I Congresso Nazion. delle Tradizioni popolari, svoltosi a Firenze nel 1929, e la rassegna critico-bibliografica *Folklore e dialetti d'Italia*, in due puntate, rispettivamente del 1927 e 1929, che riuscì modello di metodo e ancora oggi strumento prezioso di informazioni.

Del suo modo di intendere unitariamente l'espressione linguistica e la poesia dialettale troviamo una sagace applicazione nello studio sulla *Spiritualità e l'arte di Giovanni Meli*, dove appare appunto come la poesia dialettale faccia i conti con la filologia da una parte e, dall'altra, abbia quale punto di riferimento la poesia letteraria e si lasci meglio studiare come fenomeno estetico.

Ma il Sorrento studioso di folklore sente che in un campo di studi siffatto, l'indagine non può svolgersi soltanto sul libro, sul documento, in biblioteca; essa deve passare anche nel campo pratico: vi sono mostre da allestire, vi è da vigilare sui raduni del costume, sugli spettacoli di danze popolari, vi è da impedire che una manifestazione folkloristica si tramuti in una carnevalata.

Il suo interesse per le tradizioni popolari, nasce, però, assai prima che l'Italia si organizzi in quel campo; ed è in lui suscitato precisamente dalla scuola, dalla Riforma Gentile, che assegnava un posto ai valori tradizionali nelle scuole elementari e negli istituti medi di primo grado. Egli collabora a riviste scolastiche illustrando questi problemi nel bellissimo articolo del 1925: *I dialetti d'Italia e le tradizioni popolari*, mentre idèa e attua, proprio per uso delle scuole secondarie, ma anche per le persone colte, una vasta collezione di *Canti, novelle, tradizioni delle regioni d'Italia*, un volume per ogni regione, di cui affida la cura ai migliori specialisti. Per sè riserba, com'era naturale, il volume sulla Sicilia che esce nel 1925, col titolo luminoso *Isola del sole* e in cui lo studioso (anche questo può apparire naturale), qualche volta si oblia, per cedere la parola all'altro io, all'uomo, incalzato da tanti ricordi di cose viste della natia terra lontana.

Ininterrottamente, dove e quando l'occasione si offre, il Sorrento proclama e difende come "scienza", il folklore, corregge er-

rori e inesperienza, fa un'apposita relazione dell'Adunata del costume nazionale a Roma per le nozze di Umberto di Savoia (1929) per averne spunto a richiamare concetti e principi spesso dimenticati (allora come ora) nelle manifestazioni folkloristiche. Ricorda ad esempio che la visione di unità regionale va attuata non nel comune denominatore geografico o, peggio, amministrativo, bensì nella unità etnica, perchè vi possono essere in una stessa regione delle "unità di costume distinte e diverse", (es. la Val D'Aosta nel Piemonte, le unità albanesi in Calabria e in Sicilia) che non vanno perciò mescolate col resto; raccomanda di distinguere, in fatto di costume, il costume scomparso da quello superstite o vivo; caldeggiava la formazione di Musei del costume.

Per la relazione inaugurale del Congresso delle arti e tradizioni popolari del 1934 sceglie il tema impegnativo *L'unità delle tradizioni popolari italiane* nel quale, come appare dal titolo, è implicita l'esigenza di una ricerca di "unità", problema connaturato al suo spirito studioso.

Dirige un'altra collezione (più importante dell'altra già ricordata) dal titolo "Le arti e le tradizioni popolari d'Italia", promossa dal Comitato Nazionale Italiano Arti Popolari, di cui fu Vice Presidente; ne pubblica alquanti volumi; ai due del Giannini sulla *Poesia popolare a stampa nel sec. XIX*, fa la prefazione; infine allestisce nel Castello Sforzesco una stupenda Mostra di stampe popolari e libri figurati del Rinascimento lombardo e ne cura il Catalogo riccamente illustrandolo (1942). In una parola, egli fu uno dei più validi animatori di una ripresa degli studi di folklore degna della tradizione del Pitre, e tale ripresa caldeggiò in seno all'allora Consiglio nazionale dell'Educazione, delle scienze e delle arti, essendone stato suo membro, dal 1939 al 1943, come rappresentante del Comitato Nazionale delle Arti popolari.

Quanti oggi professiamo dalla cattedra questa disciplina, quanti la tengono per incarico, gli studiosi tutti del ramo, dobbiamo viva gratitudine al Maestro che vivificò, protesse, difese l'amore per questi studi e in più d'uno, come è il caso di chi vi parla, addirittura, senza saperlo, lo suscitò.

Appare del tutto naturale che una attività di studio così varia, indefessa e costruttiva, gli procurasse, gli meritasse riconoscimenti e onori frequenti, che molte Accademie italiane e straniere lo nominassero loro membro, che Istituti di cultura e case editrici gli affidassero la direzione di qualche loro Collezione.

Scrisse numerosi necrologi di filologi e letterati eminenti: il

De Lollis, il Restori, il Crescini, lo Zingarelli, il Rossi, il Tonelli, oltre che, in prima linea, del suo Maestro Savj-Lopez; ricordò in "memoriam", folkloristi quali il Caravaglios, il Giannini, Pier Settimio Pasquali dopo il grande Pitre già ricordato, ed è osservabile che anche in questi scritti, per mettere a fuoco il suo personaggio, muova sempre da qualche problema teorico che valga a meglio definirne l'opera.

Espose in più luoghi i suoi concetti in fatto di critica, nella Prefazione al suo de Vigny più ampiamente che altrove, affermando: che la critica va fatta senza ambizioni e senza prevenzioni; che non ci sono diverse specie di critica, distinte e separate, ma una; che ci può essere la non-critica, quando si volgono le spalle alla poesia e si trascura l'oggetto della critica, che è la poesia; che c'è la brutta critica, vale a dire la brutta copia della critica, quella che interpreta con facili ed erronei criteri la poesia.

Il Croce considerò antesignano del pensiero critico moderno e tale gli parve dovesse sempre rimanere "anche per quelli di noi - disse - che hanno proceduto e procedono per propri cammini"; affermazione d'indipendenza questa a cui tenne, senza però trarne occasione ad abiure o condanne.

La polemica personale evitò sempre. La polemica che amò è quella da lui definita "interiore", cioè fatta di pensamenti critici e di pentimenti, che conduce alla chiarificazione del proprio pensiero, e questa esercitò sempre anche nella scuola come Maestro.

Del Maestro esordiente ho già detto qualche cosa, richiamandomi ai ricordi personali; del successivo lungo magistero d'insegnamento nell'Università Cattolica hanno detto più e più allievi alla sua morte, con voce diversamente commossa, secondo che erano ancora nella scuola o già fuori di essa, da breve o da più lungo tempo. Ha narrato uno di questi allievi, uscito da alquanti anni dalla Cattolica, come il Sorrento dicesse con orgoglio, con aperto compiacimento, "la mia scuola", i "miei scolari", alla maniera dei vecchi maestri che nella scuola si sentivano nel loro elemento naturale, e ha soggiunto: si sentiva un maestro; e lo era. Alle lezioni di Sorrento, ha continuato, si andava come a una battaglia. "Ci piaceva anzitutto quel disordine di idee, quell'accendersi su un autore, quel vago gironzolare attraverso mille problemi, spesso lontani dal tema, quell'interesse "vitale", che suscitava anche nel campo della pura filologia".

Quello del Sorrento era un successo commisurato al modo di intendere il compito proprio, modo ch'egli analizzò, con mirabile introspezione, nella Prefazione al suo *de Vigny*, là dove parlò del "professore come scolaro, che continuamente apprende, anche quando insegna, per sè e per gli altri „; di quelle quasi fulgurazioni, non rare nel maestro per vocazione, per le quali d'improvviso, durante la lezione, s'affacciano alla sua mente soluzioni di problemi sui quali egli si è travagliato e preparato a lungo, ma pure provocate dall'interesse e quasi dallo sguardo stesso, acuto e compenetrato, degli scolari; insomma di quella "muta e fattiva collaborazione, sensibile e spirituale insieme „ che avviene quando il professore, pensando e preparando il proprio lavoro, ha sempre davanti allo spirito i propri studenti.

Ma presso gli scolari egli godette di un altro successo, forse superiore a quello del sapere, e cioè il successo dell'affetto e della fiducia, di quella fiducia che ad uno di essi, anzi ad una, forse giovanissima, ha fatto scrivere frasi come queste: "chi lo ha conosciuto così, chi Gli ha parlato con fiducia e amore come ad un padre, Lo sentirà mancare veramente. Faceva grandi le piccole cose, diceva parole eterne. Fortunato chi le ha intese! „.

È per questo che, dopo aver parlato dello studioso e del Maestro, non si può non dedicare qualche parola all'uomo considerato nei suoi sentimenti ed affetti. Bene ha detto l'Apollonio parlando di lui all'Università Cattolica, "un maestro lo si ricorda, prima mente, come uomo ed anima „.

Nonostante i moti che gli venivano da una natura forte e impulsiva, aveva un animo che possiamo dire di fanciullo; si commuoveva facilmente, perdonava di slancio.

Sentiva il culto della patria e della famiglia; ogni ritorno in Sicilia per riabbracciare, finchè fu in vita, la vecchia madre era per lui una festa e insieme uno schianto; ogni discesa da Milano a Roma per doveri d'ufficio, un'occasione imperiosa per chiamare a un incontro il fratello di Catania di cui lo intenerivano le cure e l'affetto come di padre; ogni ritorno alla città dei suoi primi studi, dei suoi primi anni di vita coniugale, luogo di nascita della sua primogenita, un motivo di commozione profonda. "Ci prepariamo a piangere rivedendo via Etnea „, scrisse una volta nell'annunziare ad amici di Catania una sua venuta con la moglie, pregustando la dolcezza dei ricordi.

Nel quadro di questa sentimentalità ch'egli, umanamente semplice, non tentò mai di nascondere, si può intendere come fosse rimasto indissolubilmente legato, nonostante l'allontanamento e il trascorrer del tempo, all'Isola natia, con quale entusiasmo accettò l'incarico nel 1934 di rappresentare la " Cattolica „ alle solenni feste del V Centenario della nostra Università, come balzò il suo cuore alla fine del 1950, quando la nostra Facoltà gli offrì di succedere al prof. Santangelo che lasciava l'insegnamento per raggiunti limiti di età. Fu un richiamo potente, e nella dilazione chiesta per una decisione, egli visse il travaglio di un'assillante alternativa. Dopo un mese rispose che no, non poteva purtroppo venire, per imperiosi motivi di famiglia, ma lo disse con parole che meriterebbero di non andare perdute.

Così rimase nella capitale lombarda, sua sede di adozione, in quell'Università Cattolica che lo aveva voluto suo ed egli sentì sua sotto tanti rispetti, non ultimo quello dell'apostolato che poteva esercitarvi nel piano della Fede cattolica, professata senza ostentazione, e piuttosto tessuto di tutta la sua vita di uomo e di maestro. Non fosse che per questo si deve qui accennare a questo aspetto della sua opera e della sua anima; ma se ne deve parlare anche per il motivo, ben più alto, che tale fede fu per lui una conquista, in qualche momento faticosa, un alternarsi di periodi di luce a periodi di " notti oscure „, un intrecciarsi di slanci e di interrogativi, e di ciò dà testimonianza qualche passo del suo testamento spirituale, divulgato alla sua morte. " La mia anima „, cadendo e risollevandosi, lavorando e pregando, dubbiando e credendo, soffrendo e gioiando nella vita terrena, ha trovato tutte le risposte alle proprie domande... nella dottrina e nella Fede cristiana „. Amava ricordare che alla sua Fede degli anni primi era stato risveglio presente la morte dell'inobliscibile maestro Savj-Lopez, quando accorso al suo capezzale di dolore negli ultimi giorni della sua vita, l'aveva trovato con accanto l'*Imitazione di Cristo*, nella quale quegli si era raccolto, come scrisse il Monacorda, " con animo non più terreno „.

Si adattò non senza aspra lotta alla malattia lunga e dolorosa; amava la vita per le molte cose che ancora avrebbe desiderato di fare per i suoi cari, per gli studi, per i discepoli amatissimi, antichi e nuovi, lontani e vicini, molti dei quali vedeva con orgoglio su cattedre universitarie, negli istituti medi di istruzione, nella letteratura militante. Al lento e fatale declinare opponeva il desiderio, la illusione di una ripresa; lo scriveva ai lontani, lo diceva agli amici

incontrandoli: sto bene, sono guarito; ma agli scolari, dai quali, nell'assiduità quotidiana, non poteva nascondersi, diceva ~ e lo diceva per sè e per loro ~ che con il caldo, passato l'inverno, sarebbe guarito.

"Invece il primo sole gli ha chiuso gli occhi", scrisse uno di essi, il sole dei primi giorni di marzo dell'anno scorso (precisamente del 9 marzo 1953) quando le viole fiorivano. E furono viole i fiori del suo letto di morte, nella sua biblioteca, fra i libri che amava. Una folla di colleghi e una, ancor più grande, di allievi di varie generazioni, sfilò davanti alle sue spoglie, muta o in lacrime, soggiogata da quel prestigio d'anima ch'era emanato da lui.

CARMELINA NASELLI

NOTA BIBLIOGRAFICA

Scritti di Luigi Sorrento:

1. G. B. STROZZI, *I Madrigali* con Prefaz. di L. Sorrento, Coll. "Biblioteca Romanica", Strasburgo, Heitz, 1910.
2. A. Platen. *Il suo amore per l'Italia e la sua morte in Siracusa*, in "Studi di Filologia moderna", a. III, 1910, fasc. 3 e 4.
3. *Introduzione allo studio dell'antico siciliano con un saggio sulla sintassi del pronome*. Parte I. Milano, Soc. ed. Dante Alighieri, 1911.
4. *Il libro delle lodi e commendazione delle donne di Vespasiano da Bisticci* (cod. Riccard. 2293), Milano, Soc. Ed. Dante Alighieri, 1911.
5. G. BOCCACCIO, *Il Corbaccio o il Laberinto d'amore*, pref. di L. Sorrento, nella collez. "Biblioteca Romanica", Strasburgo, Heitz, 1911.
6. *L'architettura in Toledo*, in "Corriere di Catania", 15 sett. 1912.
7. *Latino "modo", nel dialetto siciliano*, Madrid 1912, e ristampato in "Revue de dialectologie romane", 1912.
8. *Tre sonetti di Luigi Tansillo*, Catania, Di Mattei, 1913.
9. *Notizia dei tumulti di Sicilia nell'anno 1647* (ms. 18196 della Bibl. naz. di Madrid), in "Archivio storico per la Sicilia Orientale", X, fasc. II, 1913.
10. *La vida de Lazarillo de Tormes*, in "Bibl. Roman.", Strasburgo, Heitz, 1913.
11. *In Ispagna. Impressioni e studi*, Catania, Libr. Minerva, 1913.
12. *Un nuovo romanzo spagnuolo*, in "Corriere di Catania", 30 agosto 1914.
13. CERVANTES, *La Numancia* (ediz. su di un ms. inedito), Madrid 1913 e Milano 1914.
14. *Il Mio Cid e Orlando*, in "Rivista d'Italia", genn. 1915.
15. *Cervantes en Italia*, in "La lectura, revista de ciencias y de arte", octubre 1915 (a proposito del "Cervantes", di Paolo Savj-Lopez).
16. *Un dramma attribuito ad Alonso Cisneros*, in "Athenaeum", 1915, fasc. III.

17. *Note di sintassi siciliana*, in "Neuphil. Mitteilungen", Helsingfors, 1915.
18. *L'opera di Giuseppe Pitrè*, in "Archivio storico per la Sicilia Orientale", (Catania), fasc. I-II, 1916.
19. *Canzoni e madrigali de Luis Gôngora*, in "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos", 1917.
20. *Guerra e letteratura in Francia*, in "Rivista d'Italia", settembre 1917.
21. *Italianismo in Ispagna*, in "Columbia", giugno-luglio 1918 (lettera in cui si fa cenno di un articolo sullo stesso argomento mandato dal Sorrento al "Marzocco", nel 1912).
22. *"Visioni storiche"*, di C. PASCAL, recens. in "Lavoro", Genova, sett. 1919.
23. *Il problema dell'espansione intellettuale francese e l'azione della scuola*, in "L'educazione nazionale", 15 febbraio 1920.
24. *Paolo Sanj-Lopez*, Commemorazione letta nell'Aula Magna della R. Università di Catania il 16 giugno 1919, Riposto, Garuffi, 1920.
25. *Nuove note di sintassi siciliana*, in "Romania", aprile-luglio 1920.
26. *Due libri* (recensioni a un libro di poesie del Crescini e a racconti orientali di costumi e di vita femminile), in "Giornale dell'Isola letterario", 1° novembre 1920.
27. *Letteratura e letterati spagnuoli durante la guerra*, in "Rivista d'Italia", 1920, fasc. II.
28. *Un'antica tragedia di vincitori e vinti alla "Comédie française"*, in "Nuova Antologia", I sett. 1920.
29. *Un pianto di Maria in dialetto siciliano del sec. XIV*, in "Rendiconti del R. Ist. Lomb. di Scienze e Lettere", fasc. 18-20, 1920.
30. JEAN GERSON, *"Prepositions"*, e altri discorsi al Re, al Parlamento e al popolo, illustraz. dei mss., testo e glossario, Vigevano, 1921.
31. *Grandi momenti dell'eloquenza politica in Francia (sec. XVI)*, Milano, Bietti e Reggiani, 1921.
32. *La diffusione della lingua italiana nel Cinquecento in Sicilia*, Firenze, Le Monnier, 1921.
33. *Due parole sulla questione della riforma dell'ortografia francese*, in "Athenaeum", 1921, fasc. I.
34. *Benedetto Varchi e gli etimologisti francesi del suo secolo*, Milano, Bietti e Reggiani, 1921.
35. *Il Proemio del Marchese di Santillana*, per cura di L. Sorrento, ne "La Revue Hispanique", tome LV, 1922, e Milano, Marzorati, 1946.
36. *La letteratura francese vista da un critico italiano* (a proposito dei "Saggi di letterat. francese", del De Lollis), in "Rivista d'Italia", 1922, fasc. VIII.
37. *Per la storia comparata delle lingue e letterature romanze*, in "La Cultura", 1923, fasc. IV.
38. *La critica al "Misanthrope" e l'arte di Molière*, in "Rivista d'Italia", 1923 (ristampato a Milano, Marzorati, 1951).
39. *La scuola superiore di lingue e letterature moderne. Appunti e proposte*, Finalmarina, 1924.
40. *Un amico del Manzoni e il Cinque Maggio musicato (Tre lettere inedite manzoniane)*, in "Rend. del R. Ist. Lombardo di Sc. e Lett.", fasc. XI-XV, 1924.
41. *L'Enciclopedia e un affare di stato franco-spagnuolo*, in "Riv. d'Italia", 1924, fasc. XI.

42. *Italiani e Spagnuoli contro l'egemonia intellettuale francese del Settecento*, Milano, Vita e Pensiero, 1924.
43. *Il Medio Evo e la Filologia romanza*, in "Annuario dell'Università Cattolica", 1924-25.
44. *I dialetti d'Italia e le tradizioni popolari*. Discorso inaugurale al Primo Congresso dei dialetti in Milano promosso dalla Famiglia Meneghina, in "Educazione nazionale", agosto-sett. 1925.
45. *Isola del Sole*, Milano, Trevisini, 1925. ("Collez. di Canti, novelle, tradizioni delle regioni d'Italia", diretta da L. Sorrento).
46. *Un incidente diplomatico franco-spagnuolo a proposito dell'Enciclopedia*, in "Colombo", n. 3, 1926.
47. *Visioni francescane nella poesia dialettale*, in "Vita e Pensiero", 1927, fasc. III.
48. *Il poverello amoroso*, in "Vita e Pensiero", 1927, fasc. IV.
49. *Una particolarità sintattica delle lingue neolatine e un esempio tipico nei Sepolcri*, in "Archivum romanicum", XI, n. 2, 1927.
50. *La poesia dialettale e il Parnaso siciliano*, in "Rassegna", 1927, n. 2.
51. *Le tradizioni popolari siciliane*, (recens.) in "Aevum", I, fasc. 4, 1927.
52. *Folclore e dialetti d'Italia*, Parte I, in "Aevum", I, fasc. 4, 1927.
53. *Francia e Spagna nel Settecento. Battaglie e sorgenti di idee*. Milano, "Pubblicazioni dell'Univ. Cattolica del Sacro Cuore", Soc. Editr. "Vita e Pensiero", 1928.
54. *Una pagina di cultura medievale (con fac-simile)*, in "Aevum", II, fascicolo 3, 1928.
55. *Cesare De Lollis*, necrologio in "Aevum", II, fasc. 2, 1928.
56. *Antonio Restori*, necrologio, in "Aevum", II, fasc. 3, 1928.
57. *Un testo friulano inedito del sec. XIV*, in "Rendic. del R. Ist. Lomb. di Sc. e Lett.", vol. LXI, fasc. VI-X, 1928.
58. *G. A. Borgese. La vita e il libro*, recens. in "Aevum", II, fasc. 2, 1928.
59. Recens. a due libri di Maria Savj-Lopez, in "Aevum", II, fasc. 3, 1928.
60. *La Cultura*, num. dedicato al De Lollis, in "Aevum", II, fasc. 4, 1928.
61. *Il fenomeno di para-ipotassi nelle lingue neolatine*, in "Rend. del R. Ist. Lomb. di Sc. e Lett.", vol. LXII, fasc. XI-XV, 1929.
62. *Folclore e dialetti d'Italia*, Parte II, in "Aevum", III, fasc. 2, 1929.
63. *Per la storia della poesia dialettale in Italia*, in "Atti del I Congr. Naz. delle Tradiz. popolari", Firenze 1929.
64. *Glorie benedettine in Sicilia*, in "Rassegna del Lazio", numero speciale "S. Benedetto e l'Italia", fasc. 91-95, 1929.
65. *Nel centenario benedettino: fasti di civiltà e d'arte*, in "Emporium", agosto 1929.
66. *L'anima musicale della patria*, recens. in "Aevum", III, fasc. 4, 1929.
67. *Adunata del costume nazion. a Roma*, recens. in "Aevum", III, fasc. 4, 1929.
68. *Organizzazione e collaborazione nel campo della sintassi dialettale*, in "Atti della Società italiana per il Progresso delle Scienze", XVIII Riunione, Firenze, sett. 1929.
69. *L'Italia e la lotta d'idee tra Francia e Spagna nel sec. XVIII*, in "Azione Fucina", I dic. 1929.
70. *Il pastore-filosofo in Joffroi e in Leopardi*, in "Mélanges Baldensperger", Paris, Champion, 1930.

71. *I "Trionfi" del Petrarca "à lo divino", e l'allegoria religiosa negli "autos",* in "Homenaje a Bonilla y San Martín", Madrid, 1930.
72. *Per la storia dei Benedettini siciliani e meridionali,* in "Aevum", IV, fascicolo I, 1930.
73. *Convegno storico di Montecassino,* in "Aevum", IV, fasc. I, 1930.
74. *La Société Académique religieuse et scientifique du Duché d'Aoste,* in "Aevum", IV, fasc. I, 1930.
75. *Una bibliografia di Michele Amari,* in "Aevum", 1930.
76. *Conclusioni al Centenario mistraliano,* in "Ambrosiano", 24 nov. 1930.
77. *La poesia dialettale trentina,* in "Nuova Antologia", I Febb. 1931.
78. *Medio Epo. Il termine e il concetto.* Milano, Casa editr. "Vita e Pensiero", 1931.
79. *Introduzione a L. Mittner, La concezione del divenire nella lingua tedesca,* Pubblicaz. Università Cattolica, Milano, "Vita e Pensiero", 1931.
80. *Piano e programma di Orbis Romanus,* Soc. Editr. Vita e Pensiero, 1931.
81. *Discorso proemiale sugli studi sintattici italiani,* Milano, 1931.
82. *Il volgare del sec. XIV in Sicilia e i Benedettini siciliani chiamati da Urbano V a riformare l'abbazia di Montecassino (con un Saggio del Vocabolarium latinum pergrande),* in "Bullett. dell' Ist. Stor. Ital.", n. 47, 1931.
83. *Medievalia,* in "Aevum", VI, fasc. I, 1932.
84. *Metodo erudito e metodo critico,* in "Bull. of the international committee of Historical sciences, febb. 1932.
85. *Garibaldi, Edgar Quinet e l'Italia* (con lettera della ved. Quinet al Generale), in "Rendic. del R. Ist. Lomb. di Sc. e Lett.", fasc. XI-XV, 1932.
86. P. CORNEILLE, *Polyeucte Martyr, tragedie chrétienne,* commentata nel testo e nelle varianti da L. Sorrento, con un saggio sull'ideale e l'arte di Corneille; La Nuova Italia ed., Firenze, 1932, 1943.
87. *Vincenzo Crescini,* in "Convivium", 1932.
88. *Nazione e Stato nella spiritualità italiana e nel pensiero meridionale del Settecento,* dal fasc. VIII-IX de "Lo Stato", 1932.
89. Recensioni a: *Reminiscenze e visioni paesane di Calatinus - Costumanze e tradizioni del popolo bolognese di Trebbi e Ungarelli - La instrucción en Caracas di Caracciolo Parra,* in "Aevum", VI, fasc. 4, 1932.
90. Recensioni a: *Origini del Ferragosto Lucerino di G. B. Gifuni,* in "Aevum", fasc. IV, 1932.
91. *L'Edizione Nazionale delle opere di Francesco Petrarca,* in "Notiziario", di "Aevum", VII, fasc. 4, 1933.
92. *La raccolta di studi Foggiani,* recens. in "Aevum", VII, fasc. IV, 1933.
93. *Leggende e fiabe di Val Poschiavo,* in "Raetia", n. 3, 1933.
94. *Intorno alla fortuna del trovatore Lanfranco Cigala,* in "Rendic. del R. Ist. Lomb. di Sc. e Lett.", vol. LXVII, fasc. XI-XV, 1934.
95. *La genesi dell'unità dello spirito italiano moderno,* in "Lo Stato", fasc. X, 1934.
96. *Il Petrarca e i poeti italiani nel "Trionfo d'Amore",* nel vol. "Parma a Francesco Petrarca", (Congresso petrarchesco), Parma, 1934.
97. *L'idea di Roma nei poeti siciliani durante la dominazione spagnuola,* in "Atti del III congresso naz. di Studi romani", Bologna, 1935.
98. *Nicola Zingarelli scienziato,* in "Rendic. del R. Ist. Lomb. di Sc. e Lett.", fasc. XI-XV, 1935.

99. *L'unità delle tradizioni popolari italiane*. Discorso inaugurale del III Congresso nazion. di Arti e Tradiz. popolari, Trento 1934, Roma, Edizioni dell'O. N. D., [1936].
100. *Paul Bourget e l'Italia*, in "Le vie d'Italia", aprile 1936.
101. *La disciplina militare e gli scrittori italiani*, Roma, 1936.
102. *Orazio e il Medio Evo*, nel vol. "Conferenze oraziane", in commemoraz. del Bimillennario oraziano, Milano, Soc. Ed. Vita e Pensiero, 1936.
103. *L'esprit se renouvelle*, antologia francese, Palermo, Trimarchi, 1936.
104. *Sources limpides*, ant. franc. ad uso delle Magistrali, Palermo, 1936.
105. *Cesare Caravaggios*, in "Lares", VIII, n. 4, 1937.
106. *La Storia di Enea in lingua siciliana del Trecento*, in "Studi medievali", Torino, Chiantore, 1937 (vol. "Virgilio nel M. E.",).
107. *Gli studi di tradizioni popolari bergamasche di Antonio Tiraboschi e un giudizio del Pitre*, in "Atti e Memorie del Secondo Congresso Storico Lombardo", Milano, Cordani, 1937.
108. *Per una bibliografia della poesia popolare a stampa nel sec. XIX*, Prefaz., Udine, Del Bianco, 1938.
109. *Endecasillabi crescenti nella poesia italiana delle origini e nel canzoniere del Petrarca*, Prefaz. al volume della Serretta, 1938.
110. Prefaz. al vol. di P. S. Pasquali sulla *Toponomastica di Filattiere*, 1938.
111. *Vittorio Rossi*, Commemorazione, in "Rendic. del R. Ist. Lomb. di Sc. e Lett.", vol. LXXI, fasc. I, 1938.
112. *Caratteri e grandi momenti della poesia veneziana*, in "Atti della XXVI riunione della SIPs", Venezia, sett. 1937, Roma 1938.
113. *Orbis Romanus*, biblioteca di testi medievali dell'Univ. Catt., in "Aevum", 1939, fasc. III, e in "Helicon", tomo II, fasc. I.
114. *Leonardo filologo*, in "Emporium", fasc. di maggio 1939.
115. *La filologia di Leonardo*, nel vol. "Leonardo da Vinci", Novara, De Agostini, 1939.
116. *Le sentiment de la nature et la poésie de Francis Jammes*, nel num. spec. della "Phalange" dedicato a Francis Jammes, nov. 1938 - genn. 1939.
117. *Luigi Tonelli*, necrologio, in "Aevum", XIII, fasc. 1-2, 1939.
118. *Latinità*, in "Dizionario di Politica", Roma, 1940.
119. *Lecture provenzali. Antichi testi religiosi. Poesie di FOLCHETTO DI MARSIGLIA*, Ed. Scientif. Univers., Milano, 1940.
120. *Pagine scelte e ordinate di Saint FRANÇOIS DE SALES con un'introduzione critica sulla spiritualità, la poesia e la modernità della sua opera*, Ediz. scientif.-univers., Milano, 1940.
121. *Poesie di SULLY PRUDHOMME e di FRANCIS JAMMES, con note critiche e bibliografia*, Ed. scientif. univers., Milano, 1940.
122. *Giovanni Meli*, in "Vita e Pensiero", fasc. di ott. 1940.
123. *La spiritualità e l'arte di G. Meli*, nel vol. "Studi su Giov. Meli nel II Centenario della nascita", Palermo, Palumbo, 1940.
124. *La poesia popolare del mare e i suoi rapporti con l'anima e la storia marinara d'Italia*, prolus. in "Atti del IV Congresso naz. di Arti e tradiz. popolari di Venezia", 1940, Udine, Casa ed. Idea, 1942.
125. *Giovanni Giannini*, Commemoraz. in "Aevum", XV, fasc. 4, 1941.
126. *Pier Settimio Pasquali*, necrologio con bibliografia, in "Aevum", XV, fasc. 1-2, 1941.

127. *Per il Centenario di Jorge Manrique: il poeta e il soldato cristiano della Spagna del sec. XV*, in "Italia e Spagna", Roma, IRCE, 1941.
128. *La poesia e i problemi della poesia di Jorge Manrique*, Palermo, Palumbo, 1941.
129. *Pagine scelte e ordinate di S. FRANÇOIS DE SALES*, II puntata: *Spiritualità salesiana e poesia nelle lettere a Madame Chantal*, Ed. Scient. univers., Milano, 1941.
130. *Significativi momenti della varia fortuna di Pierre Corneille, nella critica della Francia moderna*, Lib. scientif. univers., Milano, 1942.
131. *Una pagina di poesia popolare del Rinascimento e Zanobi della Barba*, nel vol. "Studi e ricerche sulla storia della stampa del Quattrocento", Milano, Hoepli, 1942.
132. *I rapporti primordiali fra la cultura italiana e lo spirito militare*, in "Rassegna di cultura militare e Rivista di Fanteria", 1942, n. 10.
133. *Lecture provenzali*, II puntata: *Poesie religiose di MARCABRU ecc.*, Milano, 1942.
134. *Problemi linguistici e culturali sulla diffusione della lingua italiana nelle varie regioni d'Italia durante i primi secoli della letteratura*, Parte I, Milano, 1942.
135. Recens. a E. Panetta: *Pratiche e credenze popolari libiche - Proverbi, modi di dire e indovinelli arabi di Bengasi*, in "Aevum", XVI, fasc. I, 1942.
136. *Stampe popolari e libri figurati del Rinascimento Lombardo* (Mostra al Castello Sforzesco), Milano, ediz. de L'Arte, 1942.
137. *Significativi momenti della varia fortuna di J. Racine in Francia*, Lib. scientif. - Univers., Milano, 1943.
138. *Medievalia*, Brescia, Morcelliana, 1943.
139. *Lecture provenzali*, III Puntata: *Poesie di trovatori italiani*, Milano, Lib. scientif. - Univers., 1943.
140. *L'antico lombardo e la diffusione della lingua nazionale in Lombardia*, I puntata, Milano, Lib. scientif. - univers., 1943.
141. *L'apparizione di Adamo nel "Paradiso"*, Dottrina e poesia, Milano, Hoepli, 1944 (da "Studi su Dante", vol. VII).
142. *Lettura e illustrazione critica della poesia di Alfred de Vigny*, Milano, Soc. ed. "Vita e Pensiero", 1945.
143. *Paul Verlaine, Oeuvres poétiques*, Milano, Marzorati, 1946.
144. *Lecture francesi* (Antologia ad uso degli Ist. Magistrali), Milano, Marzorati, 1946 (argomento: educazione).
145. *Antologia francese*, Milano, Marzorati, 1946.
146. *Petite histoire littéraire de la France*, Milano, Marzorati, 1947.
147. *Arbitrio e metodo nell'interpretazione di Vigny. A proposito di una recensione in "Trasmus"*, in "Aevum", fasc. 1-2, 1947.
148. *Poesia metafisica: scelta poetica*, I e II, 1948.
149. *Sintassi Romanza. Ricerche e prospettive*, Milano, Cisalpino, 1950.
150. *L'opera poetica e la modernità di Jean Racine* (dispense universitarie), Milano, La Goliardica, 1951.
151. *Precisazione sulla diversa maniera indicativa e congiuntiva delle dipendenti coordinate nella lingua del Machiavelli*, in "Rendic. Ist. Lomb. di Sc. e Lett.", 1951.

152. *Dal Parnaso al Simbolismo con particolare studio sulla poesia di Sully Prudhomme e di Francis Jammes*, Milano, La Goliardica, 1952 (dispense).
153. *Appunti dei corsi di Filologia romanza*, a. accad., 1951-52, Milano, La Goliardica, 1952.

Scritti in memoria di Luigi Sorrento (elencati in ordine approssimativo di pubblicazione):

1. MARCO MOZZA, *Il Professor Sorrento*, ne "L'Eco di Bergamo", 17 marzo 1953.
2. *Lutti universitari*, nel "Notiziario dell'Università di Milano", marzo 1953, p. 10.
3. *Luigi Sorrento*, in "Folklore", Rivista di tradizioni popolari diretta da Raffaele Corso (Napoli), VII, fasc. III-IV, ottobre 1952-marzo 1953, pp. 88-89.
4. GIUSEPPE NANGERONI, *Luigi Sorrento*, in "Alma Mater", (Milano), a. VII, marzo-aprile 1953, pp. 4-5 [con breve bibliografia].
5. FRANCESCO CASNATI, *Luigi Sorrento*, in "Il Popolo", Milano, 28 aprile 1953 (riprodotto con lo stesso titolo o titolo diverso sui giornali collegati di varie città d'Italia, fra cui "Sicilia del Popolo", Palermo, a. IX, n. 101, martedì 28 aprile 1953, p. 3^a).
6. ELENA JUDICA, *Saluto al Professore*, in "Fatebenefratelli", Rivista mensile dei Padri Fatebenefratelli della Provincia Lombardo-Veneta, a. XVIII, aprile 1953, n. 4, p. 110.
7. BENEDETTO RIPOSATI, *Un testamento spirituale*, in "Idea", Settimanale di cultura (Roma), a. V, n. 18, 3 maggio 1953, p. 1^a.
8. CLAUDIO CESARE SECCHI, *Un lutto della cultura. Luigi Sorrento*, in "L'Italia", a. XLII, n. 59, Milano, martedì 10 maggio 1953, p. 2.
9. *Un Maestro: Luigi Sorrento*, nella "Rivista degli Amici dell'Università Cattolica del Sacro Cuore", a. XXXI, n. 5, maggio 1953, p. 11.
10. MARIO MUNER, *Uomini e idee. Luigi Sorrento: una memoria da custodire*, in "Il Centro", (Firenze), a. I, n. 7, maggio-giugno 1953, pp. 27-28.
11. ANTONIO CORSARO, *Luigi Sorrento*, in "La Sicilia", a. IX, n. 166, Catania, martedì 14 luglio 1953, p. 3^a.
12. ROSETTA DEL CONTE, *Luigi Sorrento (27 nov. 1884 - 9 marzo 1953)*, in "Orbis", Bulletin International de Documentation Linguistique (Louvain), Tome II, n. 2, 1953, pp. 547-558 [con bibliografia].
13. *Un' allieva* (M. VON KLUGE), *Un grande Maestro: Luigi Sorrento*, in "Il nuovo Cittadino", Genova, 2 sett. 1953.
14. BENEDETTO RIPOSATI, *Luigi Sorrento (Ricordando)*, in "Alma Mater", (Milano), nov. - dic. 1953, pp. 6-7.
15. MARIO APOLLONIO, *Luigi Sorrento*, nell' "Annuario dell'Università Cattolica del Sacro Cuore", per l'anno accademico 1952-53, Milano, 1953, pp. 216-217.
16. MARIO APOLLONIO, *In memoria di Luigi Sorrento*, in "Aevum", Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche, pubblicata per cura della Facoltà di Lettere dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, XXVII, fasc. 6, nov. - dic. 1953, pp. 532-543.

17. P[AOLO] T[OSCHI], *Luigi Sorrento*, in "Lares", (Firenze), XIX, 1953, pp. 103 - 104.
18. CARLO BO, *Luigi Sorrento*, in "Studi Urbinati", a. XXVII, N. S., n. 2, 1953, pp. 264 - 269 [con bibliografia].
19. G. M. BERTINI, *Luigi Sorrento*, in "Quaderni Ibero - Americani", n. 14, vol. II, 1953, p. 354.
20. MARIO RUFFINI, *Luigi Sorrento*, nella "Revista de Filología española", tomo XXXVII, 1953, pp. 402 - 404.

Sulle bozze di stampa aggiungo:

21. ANTONIO VISCARDI, *Luigi Sorrento. Commemorazione*, estr. dai "Rendiconti", dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, LXXXVII, 1954, pp. 24 [di seguito alla Commemorazione del Viscardi, sono pubblicate (pp. 23 - 24) le parole pronunziate da ARISTIDE CALDERINI].

SULL' AUTENTICITÀ DEL "DE MYSTERIIS", DI GIAMBlico

Cercare di riesaminare una questione, che nonostante le opposte soluzioni, anzi appunto per questo, rimanga ancora aperta, è impresa che val la pena tentare, specialmente se ulteriori ricerche più accurate offrano la possibilità di far luce sui lati rimasti ancora nascosti.

È il caso della autenticità del *Liber De Mysteriis Aegyptiorum* del IV secolo d. C. La soluzione di questo problema è, a nostro giudizio, di non lieve importanza per la valutazione del filosofo calcidese Giamblico. Infatti dipende dall'autenticità di questo trattato (l'espressione più genuina dell'indirizzo siriano della scuola neoplatonica, di cui proprio Giamblico è il fondatore e maggiore rappresentante) una conoscenza più completa della sua filosofia. È un fatto che gli studiosi di questo filosofo anche quando gliene tolgono la paternità utilizzano lo stesso il trattato teurgico, almeno come fonte indiretta in cui sarebbe confluito l'insegnamento giamblico. Ora ognuno vede quanto diversa sia la luce che proietta su un autore un'opera genuina, da quella che gli proviene, per riflesso, dall'opera di un altro, sia pure il più affezionato e pedissequo dei suoi discepoli.

Purtroppo però si deve constatare che studi recenti su questo problema, se ne son fatti pochi, e, in Italia, niente affatto. L'ultimo lavoro di una certa importanza al riguardo è la dissertazione di un allievo del Kroll del 1911, mentre la più recente edizione critica del *De Myst.* rimonta a circa un secolo fa¹. Tali studi filologici, oltre che pochi, sono poi così poco noti, che la maggior parte degli autori della storia della filosofia e della letteratura greca non fanno che ripetere, intorno all'autore dello scritto, giudizi che risalgono addirittura a centinaia di anni addietro. Donde la necessità di un aggiornamento della questione.

I. - LA STORIA DEL PROBLEMA

Il problema della autenticità dello scritto teurgico, vien posto per la prima volta in modo esplicito da un insigne studioso del 600, Tommaso Gale. Questi

¹ Recentemente però è apparso uno studio critico molto accurato sulla tradizione manoscritta del trattato ad opera di ANGELO RAFFAELE SODANO: "La tradizione manoscritta del trattato *De Mysteriis* di Giamblico", nel "Giornale Italiano di Filologia", Napoli, 28 febr. 1952.

nel 1678 curò una ottima edizione critica, l'editio princeps, del *De Myst.* con traduzione latina a fronte, che intitolò: "Iamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria, *De Mysteriis liber* „ (Oxford, 1678). Vi premise una sua ricostruzione della lettera di Porfirio ad Anebone e la corredò di abbondanti e dotte note.

Egli non si limitò solo ad affermare la sua convinzione che l'opera appartenga a Giamblico, ma ne reca le prove. Infatti, secondo l'affermazione del Matter¹, Gale "a mis ce dernier travail sous le nom de Jamblique sur l'autorité de Proclus; et cet exemple a été décisif pour tous ceux qui ont cité ou reproduit son édition. Plus j'examine le siècle, plus je trouve qu'on l'a fait avec des raisons suffisantes „.

La testimonianza di Proclo a cui accenna il Matter, e di cui ci dovremo occupare molto in seguito, è riportata dall'editore a pag. e^v sotto il titolo: "Testimonia de hoc Iamblichi opere „. Il che rivela la sua certezza che lo scritto appartiene al filosofo Calcidese. E quasi che ciò non bastasse, invoca anche la autorità di Marsilio Ficino che fu il primo traduttore dell'opuscolo², di Nicola Scutellio³, di Dionigi Petavio e di Ger. Vosf, dei quali riporta brani attestanti l'autenticità. Il Petavius ad es. asserisce: "Scripsit Iamblichus librum *De Myst. Aegyptiorum* „. E non meno esplicito è il "Testimonium Ger. Vosfi... ex libro *De sectis philosophorum* „: "Aegyptiorum mysteria peti possunt ex Iamblico „. Un'altra testimonianza infine il Gale la relega fra le note (p. 202). È quella di Damascio. Ma di essa, a causa della sua grande importanza ci dovremo occupare più a lungo in seguito, assieme a quella di Proclo, e perciò tralasciamo di riferirla qui.

Al bisogno di una nuova edizione più aggiornata del *De Myst.* provvide egregiamente Gustavo Parthey, con la sua del 1857, che curò con criteri sufficientemente moderni⁴. Erano passati circa 200 anni dacchè Gale aveva dato alle stampe il suo libro e quindi si era arrivati al punto "ut multo minus quam par erat auctor noster adhiberetur ad illustrandas litteras Aegyptiacas „⁵. Però nonostante che un settantennio prima della pubblicazione dell'opera del Parthey, il Meiners avesse scosso, come vedremo, dalle fondamenta la ormai secolare tradizione di attribuire il libro al famoso neoplatonico di Calcide, anche questa seconda edizione esce sotto il nome di Giamblico. Parthey quindi, supposto che fosse a conoscenza della pubblicazione del critico tedesco, non ritenne valide le sue ragioni e seguì le orme del Gale. E sembra che avesse ancora altri motivi per farlo. Infatti in due dei codici da lui collazionati personalmente o per mezzo

¹ M. J. MATTER, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, Paris 1848, pag. 373.

² MARSILIUS FICINUS, *Iamblichi De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum et Assyriorum* Venezia 1497.

³ NICOLAUS SCUTELLIUS, *Iamblicht De Mysteriis Aegyptiorum*, Romae, 1556.

⁴ G. PARTHEY, *Iamblichus, De Mysteriis liber*, Berolini, 1857.

⁵ G. PARTHEY, Op. cit., pref. pag. V.

di amici, oltre alla solita "nota" riportante il giudizio di Proclo, egli trova riferito, in capo al primo foglio, il nome di Giamblico. Il primo di essi è il Leiden-
sis Vossianus (B), che gli fu collazionato da Corrado Leemans. Questi, fra l'altro, gli riferisce questa notizia: "Er hat keinen Titel sondern trägt allein am Haupte der ersten seite den Namen "IAMBΛIXOS"». Anche il codice da lui chiamato D., reca esplicitamente il nome del filosofo: "Ἰαμβλίχου, τοῦ μεγάλου εἰς τὴν ἐπιστολὴν τοῦ Πορφυρίου a cui segue il titolo: Ἀβάμμωνος κτλ. Fondato quindi su una tradizione manoscritta, il Parthey non esita affatto a porre lo scritto sotto il nome del prete siriano, a cui meglio che a qualsiasi altro esso si addiceva.

Colui che diede il via ai sospetti sulla genuinità del *De Myst.* fu Carlo Meiners; e dietro il suo esempio, altri non pochi negarono a G., o se non altro, posero in dubbio, la paternità di questa opera. Egli in una sua pubblicazione del 1781: "Iudicium de libro qui De Mysteriis Aegyptiorum inscribitur et Jamblichus plerumque vindicari solet",¹ tentò di dimostrare che il trattato non è del filosofo siriano, ma è da attribuirsi piuttosto a un suo discepolo. Egli infatti dall'esame della testimonianza dell'ignoto scoliaste e da altre indagini di carattere interno, conclude con la negazione dell'autenticità dello scritto. Le sue conclusioni ebbero grande risonanza, a giudicare almeno dal numero degli studiosi che le accettarono senza tante riserve, e il suo giudizio, salvo qualche voce discorde, tenne incontrastato il campo per tutto il secolo XIX ed ha tuttora dei seguaci. A lui si rifanno gli storici della filosofia alessandrina e della letteratura greca, come il Vacherot², lo Chaignet³, il Sorley⁴ ecc....

A riconfermare il giudizio dato dal Meiners, nel 1858 apparve il lavoro dello Harless: "eine Darstellung und religions-geschichtliche Erläuterung", sul contenuto del *De Myst.*, per dirla con lo Zeller⁵, nel quale veniva nuovamente negata a G. la paternità del trattato⁶. Lo Zeller, a sua volta, dopo aver riferito la notizia del famoso scolio, osservava: "Sollte aber diese Angabe auch richtig sein, so fragt es sich doch immer noch ob sich die Annahme des Proklus auf eine gläubwürdige Ueberlieferung, nicht eine blasse Vermuthung gründete. Mir scheinen diejenigen Recht zu haben welche unser Buch nicht Jamblichus selbst, sondern einem Mann aus seiner Schule zuschreiben, wie Meiners und Harless",⁷. A conforto della sua asserzione lo Zeller si fonda non tanto sul contenuto, che egli non trova molto contrastante con le idee filosofiche di G., quanto sulla diversità di stile fra le opere autentiche e il libro in questione.

¹ In *Commendationes* soc. reg. Gotting. IV, 1781.

² E. VACHEROT, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1846, vol. II, pag. 57.

³ A. Ed. CHAIGNET, *Histoire de la Psychologie des Grecs*, Paris 1893, vol. V, pag. 118.

⁴ *Encyclopaedia Britannica*, 1905, voce "Jamblichus", vol. XII, pag. 638.

⁵ ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, ed. IV, 1903, pag. 774, n. 1.

⁶ HARLESS, *Das Buch von den Aegypt. Mysterien*, München, 1858, p. 2, n. 2.

⁷ ZELLER, op. cit. pag. 774, n. 1.

Il nome di valenti studiosi come il Meiners, l'Harless e soprattutto lo Zeller, che sostenevano la tesi della non autenticità, ne favorì evidentemente il proselitismo e quindi la persuasione che il trattato fosse da ritenere spurio cominciò a diventare quasi generale. Il giudizio zelleriano infatti viene ripetuto e dura fino ai nostri giorni. Il Mau per es., pur essendo a conoscenza della dissertazione del Rasche¹, il quale in modo esauriente dimostra la autenticità dello scritto, è tuttavia del parere che il *De Myst.* non sia da attribuire al filosofo neoplatonico perchè pensa che il libro contenga una continuazione dell'insegnamento di G., sicchè questi non può esserne ritenuto il compilatore².

Il giudizio dello Scott³ merita una maggiore trattazione. Ci fa meraviglia anzitutto il fatto che la sua opera, uscita nel 1936 non contenga nessun cenno nè del lavoro del Rasche, che pure avrebbe potuto conoscere attraverso la relazione che ne fa il Kroll nella *Real-Encycl. Pauly-Wissowa*, nè dell'ampio articolo dell'Hopfner pubblicato sull'argomento nella medesima enciclopedia, nè delle lunghe note che il Geffcken⁴ appone al suo volume sulle origini del paganesimo greco-romano. Egli invece avanza delle ipotesi che, se in parte possono essere anche fondate, nella maggioranza dei casi ci sembrano molto soggettive. Egli dubita parecchio della veridicità della affermazione contenuta nello scolio premesso al titolo di alcuni codici e afferma (e gli si può dare ragione) che sia stata questa nota ad indurre qualche amanuense a porre esplicitamente in capo al codice che trascriveva, il nome del neoplatonico siriano. Ed inoltre pure ammettendo con lo Zeller, che "It is true that the writer's religious and philosophic tenets agree in the main with what we know of the teaching of Iamblichus", egli sostiene che ciò non costituisce una prova per la autenticità, essendo le idee contenute nel trattato comuni a molti uomini del tempo, e quindi sosteneva che "either Proklus was mistaken or the writer of the note misunderstood what Proklus said". Qualora infine — continua egli — la affermazione di Proclo fosse stata vera ed indiscutibile, non vi sarebbe stato bisogno che lo scoliaste ricorresse per suffragarla alla prova dello stile e del contenuto.

¹ RASCHE, *De Iamblichio libri qui inscribitur De Mysteriis auctore*, Münster, 1911.

² G. MAU, in *Pauly-Wissowa R. E.* (1914) vol. IX, pag. 648, voce "Iamblichus". Cfr. anche: FORCELLINI-PERIN, *Lexicon Totius Latinitatis*, Onomasticon voce "Iamblichus". ... "De Mysteriis probabiliter eius Scholae tribuendum (V. Zeller op. cit. ecc.)"; A. CROISSET, *Histoire de la Littérature Grecque*, Parigi 1928, vol. V, pag. 891, "... L'écrite sur les Mystères, qui ne semble pas être réellement de lui, mais qui provient certainement de son école (Zeller op. cit. ecc.)"; P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, Paris 1934, pag. 381, "... Le Livre des Mystères dont Iamblique (au peut-être seulement un des disciples)"; V. CAPPARELLI, *La sapienza di Pitagora*, Padova 1941, vol. I, pag. 589 "... La lettera di Abammone che se non proprio di Giamblico come vuole la tradizione è certo uscita dalla sua scuola"; G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, Bari 1946, vol. II, pag. 291, "... L'opera *De Mysteriis*, falsamente attribuita a Giamblico, ma certo composta nella sua scuola...".

³ W. SCOTT, *Hermetica IV*, Oxford 1936, pag. 40 e seg.

⁴ GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1920, pagina 383 seg.

Noi non vogliamo ancora entrare nel vivo della questione prima di avere esaminato gli argomenti dei sostenitori della autenticità. Tuttavia ci par di dover osservare che buona parte delle ipotesi avanzate dallo Scott sono parecchio azzardate e prive di qualsiasi fondamento, come quella che forse Proclo intendeva parlare di altri scrittori oppure, addirittura, che egli si fosse riferito ad un altro scritto col quale anche G. rispondeva ai dubbi del suo maestro Porfirio. È proprio il caso di ricorrere ad una così artificiosa supposizione? Più in là la risposta.

Comunque stiano le cose, lo Scott non pretende con tutto ciò di dirimere la questione, anzi riconosce egli stesso di non avere addotto argomenti sufficientemente probanti e conclude dicendo che la questione della autenticità rimane aperta, e per indicare ciò propone di sostituire, come infatti fa lui stesso, al titolo spurio di "Iamblichus Liber De Mysteriis", il titolo "Abammonis ad Porphyrium Responsum", che ricorda molto da vicino quello vero e che "leaves the question of authorship open"¹.

Più spinte ancora ci sembrano le opinioni avanzate da Pierre Quillard, nella prefazione alla traduzione in lingua francese del *De Myst.*². Infatti secondo lui, questo libro "n'est point l'oeuvre d'un seul écrivain, mais très probablement d'une collectivité d'auteurs, vivant à peu près à la même époque, vers la fin du IV siècle"³ e tra il numero di questi compilatori si può porre G., perchè "ce livre sur les Mystères ne lui est attribué que fort tard, et les nombreux auteurs qui ont cité la lettre de Porphyre auraient, au moins incidemment, parlé du traité de théurgie qui en prétendait expliquer les redoutables alternatives"⁴. A suo giudizio anche la lingua del *De Myst.* non si confà a G. e contrariamente alle affermazioni dello Zeller e dello Scott, anche il contenuto non è conforme alle teorie giamblichee. Sicchè "volût-on admettre l'unité de rédaction, ce n'est pas à Jamblique que l'on devrait assigner le Livre sur les Mystères, mais tout au plus à quelque philosophe de son école"⁵.

Le ipotesi del Quillard, secondo noi, non hanno basi più solide di quelle dello Scott. La supposizione del concorso di parecchi nella elaborazione del trattato, anche se ingegnosa, è da respingere senz'altro. Come spiegare infatti la serrata unità del lavoro che tradirebbe, se non altro, una non comune abilità nel redattore che ne operò la sintesi? Perchè questo dovrebbe essere un altro e non G., che ha a suo attivo la voce della tradizione? Che meraviglia poi se si riscontrano delle contraddizioni nel confronto tra le idee che sappiamo essere di G. e quelle contenute nel *De Myst.*, quando il Quillard stesso afferma che

¹ SCOTT, op. cit. pag. 42.

² JAMBLIQUE, *Les Mystères des Egyptiens des Chaldéens et des Assyriens*, traduit du grec par Pierre Quillard, Paris 1895 e II ed. 1948.

³ QUILLARD, I, cit. pag. 8.

⁴ I, c. pag. 10.

⁵ I, c. pag. 2.

"Jamblique ne serait point le seul philosophe qui se fût contredit",¹ e quando addirittura egli ne avrebbe riscontrato in seno al trattato stesso?²

Invece gravi sono alcune altre ragioni che adduce in favore della sua tesi: per es. questa: "Jamblique fut le disciple de Porphyre déjà vieux; il n'est guère à supposer que celui-ci, qui avait écrit un ouvrage sur les Khaldéens³, se serait adressé à son élève pour résoudre les doutes qu'il pouvait avoir sur tel point de théologie. En tout cas, Jamblique lui eût répondu avec quelque déférence apparente et n'aurait pas, à maintes reprises, traité de parfaitement absurdes les idées qu'il réfute"⁴.

Non è difficile rispondere all'obiezione posta già, almeno per quanto riguarda la 2ª parte, dallo Zeller prima che dal traduttore francese. È appunto per non mancare di riguardo al suo antico maestro da cui tuttavia dissente ideologicamente, che Giamblico, non risponde a nome proprio ma si nasconde sotto la veste del "προφήτης" egizio Abammone; nè è esatto dire che Porfirio "se serait adressé à son élève pour résoudre les doutes", perchè egli non indirizza già al filosofo di Cesiria la sua epistola, bensì πρὸς Ἀβεβώ, un sacerdote egiziano in luogo del quale risponde lo Pseudo-Abammone.

Abbiamo detto che specialmente nel secolo XIX tengono il campo le affermazioni del Meiners e dello Zeller. Ciò non vuol dire però che tutti indistintamente l'abbiano pensata come loro. Abbiamo avuto già occasione di riferire il giudizio favorevole dato dallo storico della scuola alessandrina Matter, il quale dall'esame del secolo deduce la fondatezza dell'attribuzione dell'opuscolo a G. Di eguale parere sono secondo che attesta il Rasche⁵, il Tenneman⁶, il Kellner⁷, il Börtzler⁸ e il Niggetiet⁹. Della dissertazione del Rasche possiamo affermare con certezza che essa segna una pietra miliare nella storia della questione, ed ha un riscontro (non tenendo conto delle conclusioni naturalmente) solo nel lavoro del Meiners. Valoroso allievo di M. W. Kroll egli "a réuni un solide faisceau de preuves pour établir que Jamblique est bien l'auteur du De Mystériis"¹⁰. Giudizio non meno lusinghiero dà di lui il Geffecken: "Rasche hat unzweifelhaft die Bedeuten der früheren Gelehrten gegen die Gleichsetzung siegreich überwunden und nicht unvichtige, nur leider nicht immer charakteristische sprachliche Parallelen er-

¹ I. c. pag. 10.

² I. c. pag. 9.

³ τὰ τῶν Χαλδαίων λόγια.

⁴ QUILLARD, I. c. pag. 10.

⁵ RASCHE, *De Iamblico...* Münster 1911, pag. 7.

⁶ TENNEMAN, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1807, pag. 248 segg.

⁷ KELLNER, *Analyse der Schrift des Iamblichos de Mystériis*, Theol. Quartal schrift 49 (1867), pag. 336.

⁸ BORTZLER, *Porphyrius' Schrift von den Götterbildern*. Diss. Erlangen, 1903, pag. 46, n. 2.

⁹ NIGGETIET, *De Cornelio Labeone*, Diss. Münster. 1908, pag. 45, n. 1.

¹⁰ BIDEZ in "Mélanges Desrousseaux", Paris 1937 pag. 11 e segg.

bracht „¹. Il Mau però, come già sappiamo, non accetta le sue conclusioni mentre il Kroll² le ha fatte sue. Altri criteri di autenticità significativi, che suppliscano in parte alle deficienze che riscontra nella dissertazione del Rasche, arreca proprio il già citato Geffcken³. Come già il Quillard, egli nota nel *De Myst.* stesso delle piccole e grandi contraddizioni riguardanti per es. la gnosi e la teurgia e soprattutto rileva che „das Wesen dieses ausprüchsvollen Buches trägt die gleichen Züge wie sonstige Schriften des Pfaffen Iamblich“⁴. Quindi conclude che questo „insipide Schrift“, attribuito alla scuola di Giamblico, non può trarre origine da un obbediente scolaro del θεῖος⁵.

Ormai la tesi della autenticità del *De Myst.* incontra sempre maggiore accoglienza. Christs e Schmid nella loro „Geschichte der Griechischen Litteratur“ la accettano senza riserve, mentre una esauriente impostazione e soluzione positiva del problema la dà Teodoro Hopfner nel vasto articolo su „Abammone“,⁶. Gli argomenti addotti, su per giù, sono quelli noti, che egli però rivaluta ed integra osservando, fra l'altro, che fin dai primi tempi in cui apparve il trattato fatto passare per opera del prete egiziano Abammone, si dubitò di questa paternità e se ne sospettò la derivazione giamblichea⁷. Hopfner pubblicò anche una traduzione in lingua tedesca del trattato, arricchita di commento (Lipsia 1922). Interessantissimo e quanto mai utile alla soluzione del nostro problema è poi l'articolo di J. Bidez apparso in *Mélanges Desrousseaux*, Paris 1937 (pag. 11 e sgg.) col titolo „Un extrait du commentaire de Proclus sur les „Enneades“ de Plotin“. È un esame sagace e profondo dello scolio anonimo, ormai famoso per noi, che è servito alle due schiere di studiosi del nostro problema per la dimostrazione delle tesi opposte. Egli infatti riesce a provare che il problema della diversità dello stile, su cui fra l'altro, come si è visto, si basano i negatori della autenticità, non sarebbe sorto, se si fosse collazionato e corretto il testo della „nota“, riportato dai codici. In base all'esame dei codici che ha confrontato egli propende a credere che l'archetipo di tutti i Mss. contenesse delle macchie le quali originarono le lezioni errate date dai codici.

Conclusione, questa, gravida di conseguenze non indifferenti, che fra l'altro, spiega la cattiva interpretazione della „nota“, come si vedrà in appresso quando daremo una relazione più esauriente dell'articolo del Bidez.

Indirettamente anche E. Pistelli, nel suo articolo „Iamblichea“ apparso in

¹ GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1920. pag. 283 n. 3.

² *Pauly-Wissowa R. E.*, IX, 650, 31 sg.

³ Op. cit., pag. 283, n. 3.

⁴ Op. cit., pag. 283, n. 3.

⁵ Op. cit., pag. 283, n. 3.

⁶ In *R. E. Pauly-Wissowa*, Suppl. 4, 1924, pag. 1 seg. voce *Abammone*.

⁷ HOPFNER, I, c. pag. 4.

"Studi ital. di fil. class. I, 1893", tradisce una simile convinzione¹. Più esplicito è invece S. Caramella. Ci è sembrato infatti, dall'esame del suo volume "La filosofia di Plotino e il Neoplatonismo", (Catania 1940), che egli consideri superata ormai la questione in senso positivo.

Al dibattuto problema si riferisce molto esplicitamente Martin Nilsson quando, nel suo recente volume sulla "Religiosità greca", con la evidente intenzione di dirimere l'annosa questione, categoricamente afferma che "lo scritto Sui Misteri, che è la fonte più importante per la conoscenza della religiosità neoplatonica posteriore, è *opera sua* (= di Giamblico)"². Mi sono messo in comunicazione epistolare con questo insigne studioso svedese, chiedendogli su quali argomenti basava la sua asserzione. Egli cortesemente mi rispondeva: "De Iamblichos scripti in volumine altero libri mei Geschichte der griechischen Religion, quod impressum est et mox prodibit". Non ho potuto consultare tale opera, ma dalla nota I della pag. 429, che mi citava, ho dedotto che egli ha trovato convincenti le argomentazioni del Rasche, Bidez, Geffcken e Hopfner.

Q. Cataudella invece è meno categorico, ma non meno convinto assertore della autenticità. In un suo recentissimo articolo sull'Anonimo di Giamblico, che egli identifica con Democrito, arrecandone le prove, così esprime, in un inciso, il suo parere sul nostro problema: "Nel principio del *De Mysteriis di Giamblico* sono citati insieme i nomi di Pitagora, di Platone, di Democrito (e di Eudosso). A torto, credo, lo Scott - il quale è di quelli che tolgono a Giamblico questo scritto, nonostante l'esplicita dichiarazione dello scolio, che attribuisce a Proclo l'attestazione di questa paternità (ιστέον ὅτι ὁ φιλόσοφος Πρόκλος... λέγει ὅτι ἀντιγράφων εἰς τὴν προκειμένην τοῦ Πορφυρίου ἐπιτολὴν ὁ θεσπέσιός ἐστιν Ἰάμβλιχος - propone l'espunzione dei due ultimi nomi"³.

II. - LA TESTIMONIANZA DI PROCLO

Giunti a questo punto ci si può domandare: quale dei due gruppi di critici ha ragione? Sono valide le ragioni apportate dagli uni o quelle degli altri? Che valore ha la testimonianza attribuita a Proclo, se di essa si sono serviti sia i negatori che i sostenitori della tesi della autenticità del *De Myst.*?

Cerchiamo di procedere con ordine. Prima di tutto crediamo che sia giunto il momento di riportare per intero questa famosa testimonianza. Essa non si trova solo in un codice, come afferma lo Zeller, ma, a prestar fede al Gale,

¹ Cfr. anche MURRAY WRIGHT BUNDY, *The theory of Imagination in classical and medieval thought* - The University of Illinois, 1927 e LOUIS DELATTE, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotegene, Sthenidas*, Liegi, 1942, pag. 207, 275.

² MARTIN P. NILSSON, *La religiosità greca*, trad. di Carlo Diano, Firenze 1948, pag. 179.

³ QUINTINO CATAUDELLA, *Chi è l'anonimo di Giamblico?* in "Revue des Études Grecques", Paris, LXIII (1950), pag. 95.

Parthey e Bidez anche in parecchi altri. Certamente nel cod. Flor, Laur. Plut. X 32 e nel Leid. Voss. n. 22 (rispettivamente A e B in Parthey); nel cod. Taur.; nel Vindob. (C in Parthey). Lo Scott assicura di averla riscontrata anche nel cod. Bodlean. (sec. XVI) da lui chiamato M. È riportata inoltre nel Mon. 361 e nel Vallicel. F 20 (che il Bidez chiama nell'ordine M. e V.) e forse in altri ancora ¹.

In questi due ultimi codici (il Monacensis, sec. XV e il Vallicellianus, secolo XIV) lo scolio così suona :

Ἰστέον ὅτι + ὁ¹) φιλόσοφος Πρόκλος ὑπομνηματίζων τὰς τοῦ μεγάλου Πλωτίνου Ἐννεάδας λέγει ὅτι ὁ + ἀντιγράφων²) πρὸς (εἰς M) τὴν προκειμένην τοῦ Πορφυρίου ἐπιστολὴν ὁ θεσπέσιός ἐστιν Ἰάμβλιχος, καὶ διὰ τὸ τῆς ὑποθέσεως οἰκεῖον καὶ ἀκόλουθον ὑποκρίνεται πρόσωπον Αἰγυπτίου τινὸς Ἀβάμμονος. Ἀλλὰ καὶ τὸ τῆς λέξεως + συμματρικόν³) καὶ ἀφοριστικὸν καὶ τὸ τῶν ἐννοιῶν πραγματικὸν καὶ γλαφυρὸν καὶ ἐνθουν μαρτυρεῖ τὸν Πρόκλον καλῶς καὶ κρίναντα καὶ ἱστορήσαντα ².

+ Varianti: 1) ὁ omittit V.

2) in parecchi codici ἀναγράφων

3) κομματικόν M; σημαντικόν cod. Fesc.; Bidez, prima: συμβατικόν; poi: μαντικόν.

La notizia è anonima; nè è dato congetturare a quale epoca essa rimonti. Il Gale così la commenta: Nomen Iamblichī ipse anonymus, qui haec scribit, primus videtur addidisse: voluit Iamblichus latuisse. Pauci codices MSS id praeferunt nec vidit Proclus.

Chi sia questo anonimo scoliaste non è dato neanche sapere, nè si anno elementi per identificarlo. Il Bidez, scartato il nome di Psello (sec. XI) perchè "de son temps, on devait se contenter de campulser des ouvrages beaucoup plus récents", e quello di Eunapio, il biografo di Giamblico, propone come probabile candidato Olimpiodoro (sec. VI)³. Ma ognuno vede quanto sia pericoloso inoltrarsi per le vie delle supposizioni.

Dalla lettura attenta della "nota" risulta evidente che in essa sono affermate due cose: a) che Proclo nel commento alle Enneadi di Plotino asserisce che colui che risolve i dubbi avanzati da Porfirio è "ὁ θεσπέσιος Ἰάμβλιχος", il quale si cela sotto il nome del prete egiziano Abammone; b) che l'autore della "nota", dall'esame interno del libro, si accorge che Proclo ha ben giudicato e si mostra bene informato. L'anonimo dunque adduce due prove: una esterna

¹ Cfr. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griech. Phil.* Münster, 1890, pagina 419, n. 2.

² Cfr. BIDEZ, art. cit., pag. 12.

³ BIDEZ, l. c., pag. 16.

(la testimonianza di Proclo); l'altra interna (dedotta dall'esame stilistico e dottrinario).

Questo il nostro modesto avviso. Il Bidez invece pensa che " ... probablement l'auteur de la notice anonyme emprunte à Proclus lui même les considérations au moyen desquelles il prétend confirmer son opinion. Il se donne l'air de contrôler la thèse de Proclus, ma " en réalité il ne fait que la démarquer " ¹. Ed in effetti ciò potrebbe desumersi dalla espressione finale " τὸν Προκλον καλῶς καὶ κρίναντα καὶ ἱστορήσαντα ", la quale fa supporre che l'affermazione di Proclo si basa oltre che sulla tradizione anche sulla concordanza delle idee e dello stile. Interpretazione completamente diversa e, secondo noi, errata, dà invece il Meiners. Egli nel commentare lo scolio così dice: " Hic enim scriptor narrat Proclum commentarium de Myst. Aegypt. Iamblichum tamquam auctori idcirco adiudicasse, quod tam sermonis quam dogmatum cum Iamblichī oratione et decretis mirabilem concordiam deprehendisse sibi visus sit " ². Il che è l'opposto di quanto appare dallo scolio, il quale, come si è visto, non dice che Proclo si sia fatto quel convincimento in seguito all'esame del contenuto e della forma e " idcirco adiudicasse ", ma semplicemente " ὅτι ὁ ἀντιγράφων... ὁ θεοπέσιός ἐστιν Ἰάμβλιχος ". Che Proclo nell'affermare ciò si appoggi alla tradizione non è detto esplicitamente, ma non per ciò stesso è asserito quanto vorrebbe fargli dire il Meiners. Se mai Proclo avvalora la tradizione con l'esame interno del trattato.

Piuttosto ci si potrebbe domandare: quale fede merita la testimonianza? O meglio: è l'anonimo degno di fede? Il suo grado di cultura era tale da meritare il nostro assenso quando si impanca a giudice dello stile, o lo ripete da un altro? E poi ancora: È autentico il giudizio di Proclo? Merita anche lui fede quando attribuisce la paternità del libro a Giamblico?

Cominciamo da questi ultimi interrogativi riguardanti Proclo. Un passo parallelo attesta all'evidenza che veramente Proclo attribuiva il De Myst. a G. Infatti un'espressione del De Myst. viene riportata quasi con le stesse parole nel Commentario di Proclo al Timeo di Platone:

Proclo - In Platonis Timaeum

(I, p. 386, 9, ediz. Diehl).

καὶ μὴν καὶ ἡ τῶν Αἰγυπτίων παράδοσις τὰ αὐτὰ περὶ αὐτῆς (= τῆς ὕλης) φησὶν ὅ γε τοι θεῖος Ἰάμβλιχος ἱστόρησεν ὅτι καὶ Ἑρμῆς ἐκ τῆς οὐσιότητος τὴν ὑλότητα παράγεσθαι βούλεται.

De Myst., VIII, 3

(pag. 265, 5, ediz. Parthey).

"Υλὴν δὲ παρήγαγεν ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς οὐσιότητος ὑποσχισθείσης ὑλότητος.... τὰ μὲν γὰρ φερόμενα ὡς Ἑρμοῦ Ἑρμαϊκὰς περιέχει δόξας ³.

¹ I. c., pag. 17.

² MEINERS, op. cit., pag. 76

³ Cfr. BIDEZ, I. c., pag. 12 e RASCHE, I. c., pag. 10.

Quindi non solo il giudizio di Proclo è autentico, ma per conseguenza è anche fuor di dubbio che lo scoliate è degno di fede quando afferma che Proclo riteneva il *De Myst.* scritto da G.

Si tratta ora di vedere quale sia il valore della testimonianza di Proclo.

Sappiamo che egli apparteneva alla scuola neoplatonica di Atene e che, dopo Plutarco "il grande", fondatore della medesima, e Siriano, egli diresse per ben 3 anni quella scuola e ne fu l'animatore indefesso. "Proclus - dice Pierre de Labriolle¹ - se ratachait à la tradition de Jamblique plus qu' à celle de Plotin. Son biographe et successeur, Marinus de Napolis (en Samarie) le dépeint comme un homme d'une grande piété, qui priait, jeûnait régulièrement, célébrait chaque mois les cérémonies de la "Magna Mater", recevait des faveurs spéciales d'Asclépios et de Pan et conservait fidèlement la tradition des pratiques théurgiques... À ces tendances mystiques, d'une puérilité parfois désolante, il associait une intelligence ordonnatrice, amie de la dialectique, experte à systématiser. Il fut le "scolastique" du néoplatonisme".

Ora Meiners piglia occasione dalla eccessiva superstizione di Proclo per esprimere un giudizio completamente negativo nei suoi riguardi: "Iam vero affirmare non dubito Proclum tanta animi imbecillitate et iudicii perversitate fuisse, ut omnes fere sui similes, quos senior Graecia et corruptarum artium aetates tulerunt, hisce vitiis superaverit". E più oltre afferma: "incredibili superstitione de recto mentis statu delectum fuisse"; quindi conclude: "ob hanc itaque iudicii pravitatem, nemo est, quin intelligat Procli inopinationem nullum prorsum pondus habere, praesertim cum adeo infirmis fundamentis innixa sit atque expressis ipsius testimoniis nec non Iamblichi sentiendi ratione penitus discrepare".

Evidentemente il Meiners giudica così perchè parte del preconetto che la convinzione di Proclo sia stata conseguenza dell'esame del trattato sui *Misteri*. Si è visto che ciò non corrisponde alla affermazione della testimonianza; tuttavia, dato ma non concesso, che la cosa fosse come dice lui, non si vedono le ragioni che lo inducono a formulare quel grave giudizio sulle capacità critiche del Commentatore di Platone, laddove gli altri studiosi sono concordi nel riconoscere, insieme alla esagerata superstizione, la elevatezza d'ingegno e l'acume critico del pensatore di Costantinopoli: "une intelligence ordonnatrice, amie de la dialectique, experte à systematiser", gli ha attribuito, come abbiamo visto testè, il De Labriolle, seguendo da vicino il giudizio dato dallo Zeller², mentre il nostro De Ruggiero lo accosta addirittura ad Aristotele e ad Hegel:

¹ *La Réaction Palenne*. Paris 1934, pag. 483.

² I. c., pag. 786 "Dieser Mann, der so tief wie nur irgend einer in den Aberglauben seiner Zeit und die Schwärmerei seiner Schule verstrickt war, ist zugleich der unverdrossenste Dialectiker, der die Begriffe zu spalten und neue zu verknüpfen nicht müde wird, der Gelehrte, dem kein Feld des damaligen Wissens verschlossen ist *der Mann der Wissenschaft*".

"Egli è il più forte dialettico tra i pensatori della Grecia; neppure Aristotele lo eguaglia nella forza delle argomentazioni e delle deduzioni". E più sotto: "Volendo cercare nella storia una mentalità che più si avvicini a quella di Proclo, il pensiero corre direttamente ad Hegel"; e ne spiega i motivi. Lo dice inoltre di erudizione, "veramente prodigiosa", e "nessuna parte della filosofia greca gli è inesplorata"¹.

Stando così le cose, non si vede perchè Proclo non debba meritare fede quando attribuisce il *De Myst.* a G. A nostro giudizio, Meiners ha una tesi da dimostrare e tutto convoglia a questo fine; e non vorremmo essere severi con lui, dicendo che qualche volta come in questo caso, travisa i fatti o per lo meno conclude male.

Le conclusioni da trarre dunque dalle notizie che abbiamo su Proclo sono queste: se egli si riattacca alla tradizione di G., e ne è un ardente seguace nelle pratiche teurgiche e nella lotta contro il Cristianesimo, se la sua cultura era tanto vasta e profonda e le sue capacità dialettiche così eccelse, perchè si sarebbe dovuto ingannare nel seguire la tradizione che dava come uscito dalla penna di G. il *De Myst.* e nel riconoscerne il pensiero e lo stile?

La verità è che le difficoltà sono sorte, come si è detto, dalla cattiva interpretazione del testo della "nota", e i dubbi non avrebbero preso consistenza se si fosse compreso il significato delle osservazioni fatte a buon diritto dall'autore dello scolio. A spiegare il sorgere di questi dubbi e a risolverli convenientemente ci viene in aiuto il già citato articolo di I. Bidez². Egli infatti propone la espunzione, dal testo della "nota", della lezione *κομμαντιζόν* data da M. e da altri codici ed accettare invece la lezione più difficile *συμμαντιζόν* di V. Probabilmente, dice egli, non doveva nemmeno essere questa la lezione originaria, ma semplicemente *μαντιζόν*. Infatti l'archetipo doveva contenere delle grosse macchie nei primi fogli, come risulta da un gruppo di MSS. nei quali alcuni vuoti rivelano la mancanza di alcune lettere. Invece M., e i suoi derivati, presentano una riproduzione completa del testo: segno chiaro di un tentativo di correzione. Il "V" invece conserva ancora qualche lacuna, ma anche esso in qualche punto è stato corretto. E a confortare la sua congettura il Bidez arreca degli esempi molto significativi. Come spiegare allora la presenza del prefisso *συμ* davanti all'aggettivo *μαντιζόν*? Verosimilmente si potrebbe pensare che "le taches de l'archetype aient fait supposer à tort qu'une lettre ou deux étaient effacées au commencement du mot, et que, la finale étant elle-même peu distincte, on a imaginé d'un côté *κομμαντιζόν* tandis qu'un copiste plus servile transcrivait *συμμαντιζόν*"³. La lezione proposta dal dotto filologo belga è accettabilissima e risolve la nostra questione. Infatti se noi ci rifacciamo al giudizio, che dello stile

¹ G. DE RUGGIERO, *Storia della filos.*, II, pag. 297.

² BIDEZ, I. c., pag. 14 e segg.

³ BIDEZ, I. c., pag. 16.

giamblicleo diedero gli antichi ci troviamo imbarazzati nel farne il confronto con quello del De Myst. Infatti Damascio rimproverava a G. "l'enfasi e la presuntuosa magniloquenza dello stile",¹ ed Eunapio dà di lui questo giudizio: "Nè di venustà, nè di grazia si colora il suo dire, non ha splendore, non purità che l'adorni; non che sia privo di evidenza affatto, o che di lingua pecchi; ma come di Senocrate diceva Platone, e' non ha sacrificato alle grazie di Ermete".²

Ora questo è stato il motivo per cui più di uno gli ha contestato la paternità del De Myst. dove "toute imagination verbale est absente; la langue pauvre et noue annonce déjà les indigentes proses des scholastiques".³

Come si conciliano questi giudizi con quello espresso nel nostro scolio?

Cominciamo a dire che quando l'autore della "nota", parla delle qualità spirituali τὸ τῶν ἐννοιῶν πραγματικὸν καὶ γλαφυρόν e soprattutto ἐνθουῖν il giudizio calza a pennello a Giamblico, che i discepoli chiamavano "divino", e serve chiaramente a designare le sue doti caratteristiche atte a farlo riconoscere anche quando si celi dietro il personaggio egiziano.

La difficoltà invece sorge quando l'anonimo designa le particolarità caratteristiche del suo stile. La lezione di M. (κομματικόν) accettata dal Rasche è "une faute qui suffit pour maintenir la question dans l'incertitude des plus épineuses controverses"⁴, poichè il Rasche accettando la lezione κομματικόν toglie valore all'ἀφοριστικόν che viene dopo, facendone un sinonimo del precedente: "sermone esse κομματικόν (id est multa brevia commata habentem) etiam nos invenimus; neque scio quid adiectivus ἀφοριστικόν sibi velit, nisi synonymum adiectivi κομματικός putandum est"⁵.

Ma già prima del Rasche questa lezione era stata accolta dal Gale⁶ il quale la traduce con "breve, incisum, concisum" e ne dà questo commento; "Hieronymus in Catal: Theotimus breves commaticosque edidit κομματικὴν καὶ ἀνθηρὰν λέξιν coniungit Anonymus in Aristotelis Reth.". Però egli stesso si accorge che questo giudizio non si addice a G., tanto che sente il bisogno di aggiungere: "Eunapius in vita Iamblichi aliter de eius stylo iudicat ac hic noster Anonymus". Egli ci dà inoltre notizia della lezione dettata da Scutellio: "Codex v. cl. Seb. Feschii, pro κομματικόν legit σημαντικόν et haud scio an non idem vidit Scutellius, vertit enim 'exprimendi vis'" ed è il punto in cui, secondo il Bidez, egli traduce male, mentre tutto il resto era stato tradotto "sans trop d'erreurs".

E allora non resta che accettare questa correzione⁷ proposta dal Bidez

¹ DAMASCIO, Βίος Ἰσιδόρου, 34

² EUNAPIO, *La vita dei filosofi*, trad. di N. Tommaseo, Milano, 1931, pag. 104.

³ QUILLARD, op. cit., pag. 11.

⁴ BIDEZ, l. c., pag. 13.

⁵ RASCHE, l. c., pag. 79.

⁶ GALE, op. cit., pag. 181.

⁷ In un altro articolo, *Proclus Περὶ τῆς ἡρωικῆς τέχνης*, apparso in "Mélanges Cumont", pag. 87, n. 2 il Bidez aveva proposto la correzione συμβατικόν poi abbandonata per l'altra, secondo noi più giusta.

e far nostre le sue conclusioni. " Il n'est donc nullement question, dans notre extrait, d'un manière d'écrire reconnaissable, mais bien d'un style approprié au caractère sacerdotale de l'auteur fictif; quant à l'alliance des mots *μαντικὸν καὶ ἀπορριστικόν* elle convient particulièrement bien ici: Abammon, en effet, vaticine et pontifie sentencieusement depuis le début du traité jusqu'à la fin " ¹.

Conseguenze? Questa: dato che il giudizio sullo stile dato dallo scolio non si riferisce al modo abituale di scrivere di Giamblico ma a quello fittizio assunto per la circostanza, non è il caso di insistere sulla discrepanza di stile tra le opere genuine e il trattato ritenuto spurio.

Che l'anonimo poi abbia lui stesso formulato questo giudizio, dopo minuzioso e diligente esame, o che lo abbia attinto da Proclo stesso (come vuole il Meiners) oppure da altri (Eunapio o Fozio per es.), poco importa: l'interessante è che esso corrisponda a realtà. E si è già visto che quanto egli afferma, trova tutto conferma nei fatti; vero infatti che Proclo sapeva e riteneva che il trattato *De Myst.* era di G.; vero che il pensiero enunciato in esso è conforme alla sua vita e al suo insegnamento; vero che lo stile con cui è scritto corrisponde al carattere ieratico assunto dall'autore. Non c'è quindi chi non veda quanto poco logico sarebbe non prestare fede ad una notizia così importante che ci dà tutti gli elementi per risolvere una annosa questione.

Del resto - secondo una osservazione quanto mai opportuna dello Hopfner² - " diese Notiz eines Ungenannten im cod. B vor dem Titel *Ἀβάμμωνος - λύσεις* beweist nämlich, dass man schon vor Proklus, ja wohl gleich nach Erscheinen des Werkes, an der Autorschaft des Agypters A. zweifelte und den Traktat dem Iamblichos zuzuteilen geneigt war, wie das auch Damaskios tat ".

Prima di chiudere l'argomento un accenno alle teorie dello Scott al riguardo.

Si è già visto come egli sia del parere che la nota non abbia alcun valore probativo ed obietta che se la prova di Proclo è vera ed indiscutibile non si vede il motivo per cui l'anonimo voglia suffragarla con l'argomento dello stile.

Al punto in cui siamo arrivati, la difficoltà non ha più motivo di essere, perchè dal momento che lo scritto, per volere stesso dell'autore, circolava sotto falso nome, era ovvio che non tutti erano nella possibilità di conoscere la realtà dei fatti, nè erano obbligati a credere alle voci che circolavano. Ed allora, in parole povere, lo scoliaste, o secondo l'altra interpretazione lo stesso Proclo, adduce per i più restii, alla voce della tradizione da lui diligentemente raccolta (e ne aveva tutte le qualità per farlo), la prova dell'esame interno, perchè ben sapeva che più sono gli argomenti addotti più conveniente riesce l'asserzione.

Ma le obiezioni dello Scott non si esauriscono qui. Riteniamo come provato, con quanto si è detto più sopra sulla vasta cultura, sull'ingegno di Proclo

¹ BIDEZ, I. c., pag. 15.

² R. E. Pauly-Wissowa, Suppl. IV, pag. 4.

e sulla attendibilità delle affermazioni dello scoliaste, che nè il primo abbia sbagliato nel dare la notizia della autenticità dello scritto, nè che lo scrittore della nota non abbia capito che cosa volesse dire Proclo, e tanto meno che "the view that Iamblichus was the author was put forward by Proclus merely as a conjecture of another writing"¹, mentre sappiamo che egli si è fatto eco di una tradizione (Cfr. ἰστορήσαντα dello scolio). Tutto ciò ci sembra affermato gratuitamente. Se di congetture bisogna parlare, con tale nome bisognerebbe definire quelle avanzate dallo Scott stesso. Quale fondamento infatti ha la ipotesi da lui avanzata secondo la quale "Proclus may have been speaking, not of our *De Myst.* but of another writing"², quando egli stesso ammette subito dopo che G. avrebbe avuto buone ragioni di risolvere le "aporie" proposte in essa "and it is possible that he wrote a reply to it in his own person"³. Non è questa una incongruenza? Che bisogno c'è di ricorrere ad un duplicato quando tutto si può spiegare diversamente e meno artificiosamente? Se egli concede che G. aveva motivi sufficienti ed anzi ritiene probabile che abbia scritto anche lui una risposta, questa, contrariamente a quanto egli pensa, non poteva essere stata scritta a nome proprio senza che ne scapitasse la scuola neoplatonica. Le relazioni fra Porfirio e G., di maestro a discepolo non consentivano una aperta polemica fra i due, senza che nascesse uno scandalo, di cui si sarebbero avvantaggiati i cristiani⁴, avversari sia dell'uno che dell'altro. G., che voleva difendere le sue idee sulle pratiche teurgiche, a cui era attaccatissimo e il cui valore elevato alla divinità veniva impugnato da Porfirio, si risolve a scrivere, e per non mancare apertamente di riguardo al suo antico maestro ricorre all'artificio del prete egiziano, salvando, come si suol dire, capre e cavoli.

Tutto ciò concorda con la tradizione, la quale non ci sembra in questo caso indegna di fede. Quindi perchè pensare alla possibilità di due scritti sullo stesso argomento, e che il trattato a noi pervenuto non appartiene a G. ma ad un ignoto seguace della sua scuola? Nessun appiglio, per quanto minimo, abbiamo per simile congettura. Del resto lo Scott stesso ammette la possibilità che sotto il nome di Abammone si celi il nome di qualche altro, dicendo che "if Abammon is not a real person, he is well invented, and his character is consistently maintained"⁵.

Concludendo quindi, la testimonianza di Proclo, o per meglio dire "la nota" che l'ignoto scoliaste appose a quello che dovette essere uno dei primi manoscritti del trattato dei Misteri, dal quale passò in non pochi codici succes-

¹ SCOTT, op. cit., pag. 41.

² Ibidem.

³ I. c., pag. 42.

⁴ Cfr. HOPFNER, *R. E. Pauly-Wissowa*, Suppl. IV, pag. 7.

⁵ SCOTT, I. c., pag. 42.

sivi, ci fornisce degli argomenti per stabilire con sicurezza la paternità, e già da sola è più che sufficiente per assegnare lo scritto al filosofo neoplatonico di Celesiria.

III. - LA TESTIMONIANZA DI DAMASCIO

Ma abbiamo una seconda testimonianza che ci proviene da un altro autore antico, Damascio, anch'egli neoplatonico e cultore di scienze occulte come Proclo di cui fu seguace. Egli quindi ci si presenta con la tessera di persona qualificata e ben informata più di qualsiasi altra, estranea alla scuola.

Fu probabilmente nella scuola di Atene l'immediato successore (520-529?) di Isidoro, del quale scrisse la vita. In essa si rivela già il suo gusto per i miracoli e la superstizione. "C''était - dice lo Chaignet¹ - au jugement de Simplicius, un esprit très chercheur, raffiné et subtil, qui a introduit beaucoup de problèmes de philosophie de plus difficile; partisan fanatique des théories mystique d'Iamblique". Questo giudizio avvalorato da quanto afferma lo Harless², secondo il quale Damascio "Jamblich über alle Massen preist", ci induce, così come è avvenuto per Proclo, a credere senza troppe riserve alla sua testimonianza. La sua ammirazione e la sua conoscenza del pensiero giamblicheo, specie per quanto riguarda il campo della teologia orientale alla quale il "divino", filosofo aveva (secondo la stessa affermazione damasciana³) dedicato non meno di 28 libri col titolo di Περὶ τῆς Χαλδαικῆς τελειοτάτης θεολογίας, sono la migliore garanzia della veridicità della sua asserzione.

Nè può essere di ostacolo il fatto che egli a volte dissente dalla opinione di G., nonostante le lodi sperticate per lui; perchè "la passion de la critique malveillante et jalouse, relevée par Photius, ne ménage pas même ceux qu'il veut louer, comme Isidore dans la vie duquel il mêle autant de blâme que d'éloges"⁴.

Premesso ciò, ecco la testimonianza, la quale è ignorata sia dal Meiners come pure dallo Scott, sebbene fosse stata riferita dal Gale nelle note al De Myst. (pag. 202):

"Καὶ αὐτοὶ πάντες οἱ ταῦτα λέγοντες ἐν τῇ πάντων ἀδιακρίτῳ ἐνώσει τὸ νοητὸν ὑπέθεντο, καὶ οὐδεὶς ἀμφισβητεῖ περὶ τούτου καὶ μάρτυς ὁ Ἰάμβλικος δευτέραν τῷ νοητῷ μετὰ τὴν μίαν τῶν ὄλων ἀρχὴν παρεχόμενος ἔνωσιν, καὶ περὶ τὸ ἐν ὑφεστάτῳ αὐτὸ πανταχοῦ διατεινόμενος, καὶ ἀναπόσπαστον εἶναι πάντα τοῦ ἑνὸς καὶ πᾶσαν ἐπ' αὐτοῦ διαίρεσιν ἢ διπλόην ἢ διάστασιν παραιτούμενος, καὶ πρὸς τὸν Προσβύτην πολλὰς τοιαύτας ἀντιρρήσεις ποιούμενος"⁵.

¹ *Histoire de la Psychologie des Grecs*, Paris 1893, vol. V, pag. 322.

² *Das Buch von den ägypt. Myst.*, Monaco, 1858, pag. 2, n. 2.

³ *De princip.*, pag. 115, ed. Kopp.

⁴ CHAIGNET, l. c., pag. 322.

⁵ I, pag. 292, 5 seg., ed. Ruelle.

Ora questo concetto evidentemente è stato riportato dal *De Myst.* I, 19 (ed. Parthey) in cui è affermato:

“καὶ τὰ μὲν δεύτερα μένει κατὰ τὰ αὐτὰ ἐν τῷ ἐνὶ τῶν πρώτων, τὰ δὲ πρῶτα δίδωσι τοῖς δευτέροις τὴν ἀφ’ ἐαυτῶν ἔνωσιν, πάντα δὲ ἐν ἀλλήλοις κοινωνίαν ἔχει τῆς ἀδιαλύτου συμπλοκῆς”.

Così pensa il Gale, il quale così commenta il passo I, 19¹ del *De Myst.* “Hunc locum in mente habuit Damascius”, ed identifica quel τὸν πρεσβύτεν con Porfirio, spiegando come “ab his philosophis Juliano, Themistio, Damascio Iamblichus saepe, honoris causa, πρεσβύτες Τύριος appellatur”.

Il Rasche² aggiunge che si riferiscono a questo passo del *De Myst.* anche altri passi del *De Princ.* e cita altri luoghi paralleli: *De Myst.* pag. 262 (Parthey) e *De Princ.* I, 101 (Ruelle) e *De Myst.* pag. 52 con *De Princ.* II, 286.

Comunque anche la testimonianza di Damascio, come già quella del suo maestro Proclo, prova all'evidenza che i tardi neolatonici erano depositari di una tradizione, la quale assegnava a G. il trattato sui misteri, nonostante tutte le precauzioni prese dall'autore per mantenere incognita la sua persona. Ed anche Damascio ne lascia intravedere il motivo: quello cioè di esser libero di criticare il πρεσβύτεν Τύριον, suo antico maestro. E se è vero, come lo è, che il nostro trattato è una continua polemica contro le idee professate da Porfirio, le parole di Damascio sopra riferite (καὶ πρὸς τὸν πρεσβύτεν πολλὰς τοιαύτας ἀντιρρήσεις ποιούμενος) non possono essere ricollegate con nessun altro scritto giambliceo se non con il *De Myst.*

IV. ~ LA CITAZIONE DEL DE MYST. VIII, 8

Un'altra prova abbastanza significativa, riguardante la autenticità del trattato, la si può desumere da un rimando che il presunto Abammone fa a un Περὶ θεῶν (*De Myst.* VIII, 8) senza indicarne l'autore.

Il fatto è molto discusso e lo Zeller se ne serve per addurre ancora un argomento per negare a G. la paternità dello scritto. Egli sostiene infatti³ che, se il richiamo fatto dall'autore in *De Myst.* VIII, 8 (pag. 271, 12) si riferisce allo scritto di G. Περὶ θεῶν, il *De Myst.* si deve attribuire ad uno posteriore anziché a G. stesso, sicché questi è fuori questione, non può esserne cioè l'autore. Ecco il passo tanto discusso: “Ταῦτα μὲν οὖν ἐν τοῖς περὶ θεῶν ἀκριβέστερον λέγεται τίνες τὲ εἰσιν ἀναγωγοί... κτλ. (P. 271, 12).

La questione è alquanto complessa. Si tratta infatti di provare che G. scrisse un Περὶ θεῶν e che l'autore si riferisce proprio al trattato di G. e non

¹ GALE, op. cit. pag. 202.

² Op. cit., pag. 11.

³ ZELLER, *Philosophie der Griechen*, pag. 774, n. 1.

a quello di un altro scrittore. Che G. abbia scritto un trattato intorno agli dei non si può porre in dubbio: esso è sovente nominato dai neoplatonici¹ e l'Hopfner, da parte sua pensa che con molta probabilità questo *Περὶ θεῶν* corrisponda all'ampia opera *Περὶ τῆς χαλδαικῆς τελειοτάτης θεολογίας* e che ad essa lo pseudo Abammone si riferisce nel passo citato, di modo che - dice egli - abbiamo qui una citazione del vero autore². Ma anche se non si accetta la identificazione del trattato sugli dei con quello sulla teologia caldaica, proposto dall'articolista della R. Enzycl., resta sempre la possibilità di pensare che la citazione si riferisca ad un'opera che trattava di teologia, scritta da G. Ne è quanto mai sintomatico il fatto che la citazione è anonima. Si doveva dunque trattare di un'opera nota, e l'unico *Περὶ θεῶν* famoso nella cerchia culturale del tempo, è proprio quello di G. In caso contrario a quale trattato intendeva riferirsi lo Pseudo-Abammone, dal momento che non fa menzione dell'autore? Non certo, ad esempio, al "De Diis et Mundo", attribuito a Sallustio, l'amico di Giuliano l'Apostata, che non è altro che un transunto della teologia giamblichea³; nè come propone lo Scott⁴ al *Περὶ θεῶν* di Seleuco, perchè opera oscura come il suo autore; ma ad un'opera molto più nota. E che questa sia l'opera di G. è ammesso dallo stesso Zeller.

Ma poteva l'autore del *De Myst.* citare anonimamente un'opera, senza perciò stesso far supporre inconfondibilmente trattarsi di un proprio lavoro? In altri termini, come poteva il presunto Abammone rimandare ad una opera di G. senza indicarne il nome, ed essere sicuro che il lettore pensasse al libro di quel filosofo, quando c'erano in circolazione "dozens of works which bore that title"⁵. I casi sono due: o "oblitus est Noster susceptae personae, seque huius responsionis auctorem manifeste declarat, dum ad hoc suum opus nos mittit"⁶ (ed è oltre che probabile, naturale che gli sia capitato); oppure, come pensa - meno bene - il Rasche, G. volle in questo modo "personam deponere", per indicare elegantemente ai dotti il vero autore del libro.

Quindi rifacendo il ragionamento, se si ammette, e non può essere altrimenti, che il *De Myst.* VIII, 8 rimanda al *Περὶ θεῶν* di G., non vi può essere dubbio che l'autore che fa questa citazione, sia Giamblico stesso. Il che equivale a trarre dalle medesime premesse dello Zeller la conclusione opposta. Come è possibile ciò? Se non andiamo errati, il vizio del ragionamento zelleriano sta nell'aver presupposto, come fa anche lo Scott, che G. non avesse potuto citare una propria opera ed è per questo che ha dovuto pensare ad uno scrittore po-

¹ Cfr. Damascio, I, 132, 13 (ed. Ruelle) in cui la notizia è data esplicitamente, *Καὶ αὐτὸς ὁ Ἰάμβλικος ἄλλοθι τε πολλοῦ καὶ ἐν τῇ περὶ θεῶν.*

² HOPFNER, I. c., pag. 4.

³ Cfr. CHAIGNET, I. c., pag. 23.

⁴ I. c., pag. 86.

⁵ SCOTT, I. c., pag. 86.

⁶ GALE, nota al *De Myst.*, VIII, 8.

steriore. Invece più di una volta G. rimanda ad altre sue opere, come in Protr. 6, 12, in De Com. math. scientia pag. 76, 13 (ed. Festa).

Ma c'è di più. Nel Protreptico abbiamo un caso identico; un caso cioè, in cui G. cita anche qui anonimamente il suo scritto teologico e ci meravigliamo come ne lo Zeller ne altri vi abbiano badato. Infatti nella edizione Teubneriana curata dal nostro Pistelli (120, 17) si legge questo riferimento: "... ὡς ἐν τῷ περὶ θεοῦ ἰδίως καὶ πληρέστατα τεχνολογείται „¹.

Ora che si tratti dell'opera giamblichea lo si ricava anche da uno scolio a questo passo del codice fiorentino, che viene posto in fondo al volume dallo illustre editore. Lo scoliaste così commenta la citazione: "ζητεῖ τὸ Περὶ θεοῦ σύγγραμμα τοῦ σοφωτάτου Ἰαμβλίου „¹.

Nè abbiamo motivi plausibili per dubitare della veridicità del commentatore, il quale ci è sembrato, a giudicare dalle altre note, una persona molto erudita. Quindi non si vede perchè G. non abbia potuto agire alla stessa maniera nel De Myst. E allora questo argomento che da solo difficilmente potrebbe valere a fugare ogni dubbio sulla genuinità del trattato, assieme a tutti gli altri indizi, acquista un valore probativo non indifferente.

V. - LE PROVE INTERNE

I limiti di un articolo, divenuto ormai di non indifferenti proporzioni ci consentono solo un accenno sull'esame interno dello scritto, mentre esso ci potrebbe fornire delle valide argomentazioni a favore di G. Infatti la indagine da noi accuratamente condotta sulla dottrina e sullo stile delle opere genuine e sul De Myst. ci permette di affermare che non esiste sia nel contenuto come pure nella lingua e lo stile, nulla che possa in qualche modo pregiudicare l'attribuzione del trattato a G. Il confronto dottrinario e linguistico anzi avvaloramente la tradizione della genuinità confluita in Proclo e Damascio e ci consente di rilevare la infondatezza, e a volte la superficialità, di alcune obiezioni mosse al riguardo dal Meiners, dallo Harless, dallo Zeller, dallo Scott, dal Quillard e dagli altri negatori della autenticità. Concordanze molto significative si rilevano infatti, per quanto riguarda la lingua, nell'uso delle particelle², del duale, dell'ottativo, del perfetto, delle forme dialettali, delle contrazioni, degli aggettivi e dei pronomi e soprattutto nell'uso delle figure retoriche a cui G., anche per il suo carattere, indulge non poco. Anche la indagine stilistica induce a concludere che il carattere di enfaticità, noncuranza della forma, prolissità con cui è definito lo stile di G., si riscontra anche nel De Mysteriis.

¹ Protr. 130, 17, ed. Pistelli.

² Cfr. i 4 quadri sinottici dell'opuscolo del RASCHE (pag. 29 segg.) i quali permettono di constatare senz'altro la grande concordanza del De Myst. con le opere genuine di G.

VI. - LA QUESTIONE DEL TITOLO

A conclusione di questa nostra indagine sulla autenticità del De Myst., non sembri fuori luogo un accenno alla questione del titolo del trattato teurgico e ai motivi che indussero l'autore a far circolare il libro sotto falso nome.

Il vero titolo dello scritto giamblico infatti è: 'Αβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀποκρίσις, καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις. Però quasi nessuno cita il trattato con questo titolo. Solo lo Scott¹ propone il titolo "Abammonis ad Porphyrium responsum", ma gli altri in genere lo dicono: *Liber De Mysteriis Aegyptiorum* o semplicemente *Liber De Mysterioris*. Nonostante che il Bidez², affermi che il primo, a cui rimonta questo titolo (De Myst. Aegypt.), sia lo Scutellius, è a Marsilio Ficino che bisogna rivendicarlo, il quale intitolò la sua traduzione appunto: *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum et Assyriorum*.

Il motivo per cui sia il Ficino come lo Scutellio abbiano intitolato così lo scritto teurgico, lo possiamo dedurre da quanto segue.

Gale nella prefazione alla sua edizione ci dice che un antico manoscritto accanto al vero titolo, messo bene in evidenza, recava l'aggiunta περὶ τῶν Ἀλγυπτίων μυστηρίων e quindi c'è da supporre che almeno il Ficino abbia avuto fra le mani questo manoscritto. Secondo Th. Hopfner³ poi, lo stesso Ficino avrebbe aggiunto l'altra determinazione "Chaldaeorum et Assyriorum", perchè in detto libro, accanto alla teosofia egiziana viene ricordata spesso la dottrina teurgica caldaica ed importanti proposizioni delle credenze dei Caldei e degli Assiri vi sono ripetutamente riferite.

Anche il Gale dà questo titolo alla sua opera e di ciò il Matter gli fa appunto dicendo che egli ha avuto torto di intitolare il libro a questo modo, ma poi finisce per giustificarlo. Dietro l'esempio di questi studiosi invalse l'uso di intitolare così il Trattato.

Da che cosa fu indotto l'autore (e se le prove addotte hanno un valore, possiamo senz'altro dire Giamblico) a pubblicare questo scritto? Lo abbiamo accennato fuggacemente. Porfirio aveva in una lettera al prete egiziano Anebone espresso il suo scetticismo per le forme di rivelazione allora in uso e sulla possibilità di redenzione degli uomini seguendo questa via. Ora tutto ciò significava demolire e frustrare le fatiche non lievi sostenute da G. e i suoi seguaci per la restaurazione del paganesimo, che in seguito all'irresistibile proselitismo del Cristianesimo perdeva ogni giorno più terreno. Anzi i dubbi che si contenevano nella lettera porfiriana, mettevano in mano ai cristiani un'arma formidabile in questo duello mortale. Prova ne sia che il Gale ha potuto ricostruire la lettera, andata

¹ *Hermetica*, IV, Oxford 1936, pag. 42.

² *Mélanges Desrousseaux*, Paris 1937, pag. 13.

³ l. c., pag. 3.

perduta forse durante la Rinascenza, servendosi delle citazioni riportate da scrittori ecclesiastici (S. Agostino, Eusebio, Teodoreto, Clemente Alessandrino, S. Cirillo). Il che significa che quegli scrittori utilizzavano le argomentazioni della lettera di Porfirio nella lotta contro il paganesimo¹. Il pericolo dunque di quelle "Aporie", per l'Ellenismo era grave. Se avesse perduto anche piccole posizioni era perciò stesso minacciata la sua esistenza. "So suchte - dice il Geffcken - dem Jamblich die Schrift seines Meisters zu widerlegen, durch den, wie er gehässig betont, die Priester als Pfaffen an den Pranger gestellt, die göttliche Weissagung verleumdete worden waren"².

Egli si era sentito chiamare in causa; e siccome l'attacco condotto in maniera sistematica, richiedeva una sistematica confutazione, elaborò (e nessuno avrebbe potuto farlo meglio di lui) un vero trattato di teurgia.

Ma c'era un'altra difficoltà: la polemica fra seguaci della medesima fede filosofica, il neoplatonismo, rendendo inefficaci le controbiezioni, avrebbe suscitato uno scandalo, da cui avrebbero tratto utilità anzichè svantaggio, come era nell'intenzione dell'autore, i Cristiani. Giamblico ovviò all'inconveniente nascondendosi dietro uno pseudonimo. E così raggiungeva un triplice scopo: non dava motivo di ironica soddisfazione ai cristiani, che altrimenti avrebbero segnalato la decadenza della filosofia pagana, dal momento che fra maestri e scolari intercorrevano opposizioni inconciliabili: pigliava, come suol dirsi, due colombi ad una fava, in quanto avrebbe confutato nel medesimo tempo gli oppositori della scienza teurgica sia presso i pagani come presso i cristiani³ ed infine evitava la rottura completa e palese col suo maestro, a cui, nonostante qualche divergenza ideologica, era stato fino allora vincolato da legami scolastici ed in molti punti anche dottrinari. Tuttavia - osserva il Geffcken - "der Fanatismus war wie so oft stärker als alles Denken und auch die Gefühle der Pietät"⁴.

Il fatto poi che G. si celi dietro la persona di un "autorevole", egiziano ha anch'esso la sua grande importanza. A rispondere alle "aporie", avanzate da Porfirio non è il destinatario della lettera Anebone, che è un semplice *λεγογραµατεύς*⁵, ma un suo superiore in gerarchia, Abammone, il quale ci tiene a far sapere che è un *προφήτης* e *διδάσκαλος* di Anebone, come si afferma proprio nel titolo⁶. Il termine "profeta" traduceva la parola *Hn-ntr* (= servo, ministro di Dio) e designava la più alta categoria dei preti egiziani⁷. Quindi, se era il presunto Abammone, questo sacerdote egizio di alto rango, che a nome del suo

¹ Cfr. Th. HOPFER, l. c., pag. 5.

² GEFFCKEN, l. c., pag. 106.

³ Cfr. HOPFNER, l. c., pag. 7.

⁴ GEFFCKEN, l. c., pag. 106.

⁵ Cioè uno degli scrittori dei libri sugli dei ed eruditi sulla "Casa della vita" (il tempio) Geroglifici della Pietra di Rosetta, Testo Z, 7.

⁶ Cfr. *De Myst.*, I, 1, pag. 3, 8.

⁷ Cfr. ZIMMERMANN, *Die ägypt. Rel. nach. d. Darstellung d. Kirchenschriftsteller*, Paderbon, 1912, pag. 137.

discepolo Anebone, assieme al quale poteva vantare la appartenenza a quella categoria di antichi preti egiziani, i quali avrebbero ammaestrato Pitagora, Platone, Democrito, Eudosso e molti altri Greci della antichità nella filosofia e nella teologia¹, se era, ripetiamo, lui che ribatteva le argomentazioni di Porfirio, Giamblico otteneva lo scopo desiderato: che cioè la difesa fosse ritenuta proveniente non dalla scuola porfiriana stessa, ma dal di fuori, da una persona qualificata e degna di stima. Otteneva soprattutto che fosse giudicata oggettiva non solo dai pagani, ma eventualmente anche dai cristiani. Ed inoltre non è senza particolare significato che il preteso Abammone faccia ricorso (De Myst. V. 4) allo scritto porfiriano "De abstinentia carnum", in cui l'autore elogia entusiasticamente l'alta sapienza dei preti egiziani². Ciò avvalorava molto la soluzione dei dubbi.

Un'ultima osservazione su questo argomento, desunta da un passo del De Mysteriis. L'invito a non preoccuparsi se la risposta viene da una persona diversa dal destinatario, ma a badare soltanto al valore oggettivo della risposta (De Myst. I, 1) ci fornisce ancora una prova, sia pure indiretta, dell'autenticità dello scritto. Infatti l'autore mentre simula la preoccupazione che il fatto possa suscitare meraviglia, ed ostenta la più grande naturalezza nell'avvenuto cambio della persona che doveva risolvere i dubbi porfiriani, tradisce il motivo reale dell'artificio. Non è, cioè, Anebone a rispondere alla lettera appunto perchè nè lui, nè il suo preteso maestro Abammone lo fecero mai, ma bensì un altro, Giamblico, che ricorre a quell'espedito per aver modo di rintuzzare le obiezioni del discepolo di Plotino.

SALVATORE FRONTE

¹ De Myst., pag. 2, 9. Oltre i quattro citati l'editore riferisce in nota il nome di ben altri 34 fra i più illustri personaggi greci, come Omero, Licurgo, Erodoto ecc...

² HOPFNER, l. c., pag. 67.

LE IDEE ESTETICHE DI LEOPOLDO CICOGNARA

Il conte Leopoldo Cicognara, il celebre autore della *Storia della scultura*, è stato anche un teorico dell'arte. Le sue opere estetiche sono: *Saggio sul Bello* e *Del Bello* (Ragionamenti di L. Cicognara).

I suddetti saggi presentano le caratteristiche di una teoria di transizione tra l'Illuminismo ed il Romanticismo.

Il Cicognara è un sostenitore del primato artistico degli Italiani "maestri di ogni arte che nasca dell'imitazione della Bellezza".¹ L'Italia è la fucina dei capolavori delle belle arti, la sede privilegiata delle Muse; è la "patria di Dante, di Ariosto, di Raffaello, di Alfieri".² Le Muse abitano le più ridenti colline.³ L'Italia, per lo splendore dei suoi paesaggi e la dolcezza del suo clima, è il migliore modello delle arti imitatrici. Tra i modelli naturali primeggia la figura umana: "L'uomo è la più bell'opera della natura",⁴ "il corpo umano è un portento di aggiustata simmetria".⁵ Nell'antropomorfismo l'arte celebra la suprema bellezza. Gli Italiani sono eccellenti artisti, i Tedeschi detengono il primato della Filosofia del Gusto.

Nella personalità del Cicognara è ammirabile il suo vivo senso della bellezza e l'entusiasmo per le belle arti. Egli sostiene che la contemplazione del bello "ridesta nel cuore le soavi commozioni e le giovevoli scosse di alta meraviglia e di purissima gioia".⁶ "Appassisce in brev'ora la giovinezza, è sfuggibile la salute, l'amore incostante, gli onori e le ricchezze sperdonsi come leggera nebbia al vento; ma rimane l'amore del bello inalterabile, siccome la virtù è fedele amico non si scompagna da noi, nè per volger d'anni, nè per volubile fortuna".⁷

Il bello è la fonte di "purissimi diletti".⁸ L'aggettivo "purissimi" è programmatico ed esplicativo, perchè ci consente di valutare adeguatamente la sensibilità del Cicognara critico e storico d'arte. Egli è un tenace sostenitore della necessità della Filosofia del Gusto per lo sviluppo delle arti e la preparazione teorica

¹ L. CICOGNARA, *Del Bello*, Tip. Pietro Rizzoni, Pavia, 1825, pag. 14.

² *Del Bello*, pag. 41.

³ *Del Bello*, pag. 352.

⁴ *Del Bello*, pag. 37.

⁵ *Saggio sul Bello*, Tip. Crescini, Padova, 1823, pag. 11.

⁶ *Saggio sul Bello*, pag. 3.

⁷ *Saggio sul Bello*, pag. 6.

⁸ *Saggio sul Bello*, pag. 5.

degli artisti e dei critici. " Se Raffaello, Michelangelo, Leonardo, L. B. Alberti, per tacere di tanti altri, emersero sommi, unirono alla pratica le grandi teorie di queste arti, e pieni di cognizioni e di dottrina, oltre il profondo studio della filosofia, vissero in alleanza coi più dotti loro contemporanei „¹ I *Ragionamenti sul Bello* del Nostro, al pari delle *Riflessioni sul Buon Gusto* di Ludovico Antonio Muratori, hanno una finalità pagmatica ed un indirizzo normativo. Infatti, l'autore indirizza la sua opera, a scopo istruttivo, ai giovani artisti ed ai cultori d'arte; egli sostiene energicamente la necessità della Filosofia estetica per la prassi artistica.

Per una serena interpretazione della estetica cicognariana occorre tenere presente che è impossibile, nella obiettivazione artistica, la dissociazione della ispirazione dalla tecnica e viceversa; cioè, la normatività estetica ha un valore propedeutico per l'arte ma non esclude la ricchezza fantastica e sentimentale. Il Cicognara postula l'inclusione degli studi di estetica nei programmi educativi della gioventù, allo scopo di suscitare e potenziare le latenti od accentuate disposizioni dei giovani per l'arte. Egli richiama i governi ad intervenire per incrementare gli studi estetici che generano " pubblica felicità „² e, " nell'ingentilire il costume, contribuiscono anche direttamente alla pubblica morale „³

Per la tesi della esteticità della educazione (sostenuta dal Nostro) reputiamo possibile stabilire una analogia con la teoria della educazione estetica sostenuta da Federico Schiller. In entrambi i casi si tratta di una pedagogia estetica e non di una estetica pedagogica: la eteronomia platonica è felicemente evitata.

Nella teoria del Cicognara, l'arte è stimata un'attività caratteristica dell'incivilimento umano. In antitesi con il Vico, il quale aveva identificato l'arte con la storia primitiva del genere umano e l'aveva valutata una espressione dello spirito fanciullo e della umanità ferina, il Nostro reputa l'arte una espressione delle fasi evolute della storia, un prodotto del progresso della civiltà. Si nota che anche nella estetica del Cicognara, al pari di quella del Vico, è presente la concezione della storicità dell'arte, ma la differenza consiste nell'essere stata l'una la teorizzazione del preromanticismo, l'altra la teorizzazione del neoclassicismo. La tecnica, l'intellettualismo e la precettistica, dal Vico respinte, sono valorizzate dal Cicognara. Egli sostiene la teoria della mimesi: " L'arte è emula ed imitatrice dei perfetti modelli della natura „⁴

L'arte è " emula ed imitatrice „⁵ dei più meravigliosi effetti naturali che essa, eternandoli nell'opera artistica, sottrae al tempo. " La magia dell'imitazione „⁶

¹ *Del Bello*, pag. 13.

² *Del Bello*, pag. 27.

³ *Del Bello*, pag. 28.

⁴ *Del Bello*, pag. 186.

⁵ *Del Bello*, pag. 186.

⁶ *Del Bello*, pag. 21.

produce il bello ideale. L'arte, mimesi della natura, "ricompone o modifica la materia",¹

Il naturalismo del Cicognara impone la imitazione degli aspetti più idilliaci del reale, cioè che sia mutata in arte la più bella natura.

Nel particolare dell'opera artistica è presente l'universale come la specie all'individuo. L'ideale dell'arte è "il genere", vale a dire il tipo originario della natura, tale come essa il compose nel suo primigenio lavoro, non già quale si trova negli individui separati ai quali essa non continuò le sue cure".² A differenza del Baumgarten il quale ammetteva la bella imitazione delle cose brutte, il Cicognara reputa antiestetica la imitazione degli oggetti turpi e deformi; stabilisce un parallelismo tra la forma ed il contenuto. Per la realizzazione dell'opera d'arte perfetta, sono ineliminabili l'abilità tecnica e l'ispirazione patetica del soggetto, ed anche la bellezza intrinseca dell'oggetto. Il capolavoro è un nodo tra il valore ontico e lo psichico.

Il risultato conseguito dalla teoria in questione non è, in senso assoluto, una estetica della forma, nè del contenuto, ma una soluzione intermedia tra gli estremi. Insomma, si ha un equilibrio tra l'obiettività e la soggettività dell'arte.

"L'artista abbisogna di scelta, di confronti, di proporzioni".³ L'artista valorizza, combina ed armonizza i valori estetici della realtà e, obiettivandoli, traduce la natura in arte. È questo il perenne miracolo dell'arte: il realizzare nel tempo l'eterno, il rendere organico l'inorganico, l'immanentizzare l'universale nel particolare.

Il naturalismo estetico del Cicognara si fonda sulla imitazione libera del modello naturale da parte dell'artista, ispirato e commosso. L'attività mimetica non è ricettiva, ma attiva e personale: "I magici portenti del bello ideale risultano non già da una servile imitazione, ma da una scelta studiata e felice di ciò che avvi di bello, sparso per tutto il creato, e sottratto col sussidio dell'arte dalle amare vicissitudini, a cui abbiamo visto che la natura abbandonò".⁴

Nella imitazione, "l'artista riunisce le parti più perfette di un gran numero di oggetti scelti".⁵ Mediante le fasi della mimesi (imitazione, progresso, perfezione) si realizza il bello, relativo ed assoluto. "Il bello assoluto ha comuni con la verità tutti i suoi diritti, colla sola differenza che l'uno li esercita sui sensi, l'altra sulla ragione".⁶

La distinzione tra l'assolutezza e la relatività del bello ha avuto i suoi primi teorici in Plotino ed in S. Agostino; possiamo però affermare che il bello asso-

¹ *Del Bello*, pag. 30.

² *Del Bello*, pag. 332.

³ *Del Bello*, pag. 135.

⁴ *Del Bello*, pag. 338.

⁵ *Del Bello*, pag. 330.

⁶ *Del Bello*, pag. 164.

luto, nell'estetica del Nostro, è affine alla tesi plotiniana ed agostiniana soltanto per la universalità, ma ne differisce in quanto non è trascendente, divino, sovrumano e sovrasensibile, ma immanente, naturale, umano e sensibile. Insomma, la sua universalità non è infinità (come nel Plotinismo e nell'Agostinismo) ma è valore, è l'illimitato realizzato nel limite.

Il bello assoluto sorge " dall'ordine e dalla proporzione delle parti tra loro „¹ Solo " uno spirito agile ed un senso squisito „² può godere della universalità della bellezza che, invariabile, supera la contingenza temporale che è il risultato di " una imitazione felice tra arti separate e riunite poi in un tutto armonico „.³

Il Cicognara distingue l'arte dalle altre attività umane di carattere pragmatico; e classifica il bello in intellettuale, fantastico, morale (prodotto dallo intelletto, dalla fantasia, dalla volontà). " L'armonia non è riposta nei soli sensi della vista e dell'udito, ma, sollevandosi, per così dire, alle regioni dell'intelletto, disciude un tesoro di bellezza quindi dette intellettuali. Il vero tra queste ha il primo luogo: e consiste nella perfetta corrispondenza delle nostre idee con la realtà degli oggetti, donde ne deriva una ideale simmetria. Il buono è l'attributo più cospicuo del vero, e lo congiunge al bello morale „.⁴ Il bello morale appartiene alle scienze (matematica, geometria, logica, metafisica, storia, fisica, chimica, medicina). " Il Bello del morale sistema appare nell'indirizzamento delle azioni di tutti gli individui alla umana felicità: la quale essendo riposta nello sviluppo piacevole ed innocente di tutte le nostre facoltà, è dovere di ogni uomo di non turbare ed anzi promuovere a vicenda quest'uso in altrui „.⁵

Il bello morale è " l'apice cui giungesi coll'opre e col magistero dell'ingegno „.⁶ Soltanto il bello artistico è universale. Infatti, la bellezza relativa scaturisce dall'educazione, dalle abitudini, dal commercio, dalla moda, dai governi, dalle religioni cioè da attività che generano convenzioni relative e mutevoli. Le buone maniere, le azioni morali, l'eleganza, gli affari prosperosi, le qualità diplomatiche, la pietà del fedele non sono arte. La loro bellezza non è estetica, perchè è data dalla vita vissuta e non dalla contemplazione espressiva della vita. Il bello realizzato dalle attività non artistiche è mutevole, artificiale, convenzionale e sensibilmente piacevole. Il bello estetico è assoluto, naturale, sottoposto a canoni invariabili e generatore di sublimi percezioni e commozioni.

La estetica del Cicognara egregiamente realizza l'autonomia dell'arte, evitando qualsiasi specie di eteronomia pedagogica, mistica, edonistica ed intellettualistica. L'arte è il regno della serenità, del puro godimento, il piacere estetico

¹ *Del Bello*, pag. 168.

² *Del Bello*, pag. 159.

³ *Del Bello*, pag. 330.

⁴ *Saggio sul Bello*, pag. 6.

⁵ *Saggio sul Bello*, pag. 26.

⁶ *Saggio sul Bello*, pag. 26.

è catartico. " Le arti sono un libero sfogo del cuore, esse disacerbano, diventano le nostre confidenti, le nostre tenere amiche „¹ " La natura e le arti ci prestano la mano per conservarci in vita e lenire le amarezze che minacciano la nostra esistenza: esse infondono nel cuore una dolcezza soave, distraggono la mente in profondi concepimenti, occupano la mano ed i sensi, e rimettono in moto ogni forza sopita „² Il bello ideale " stato di perfezione delle arti „³ suscita " impressioni sublimi „⁴ È la catarsi dell'arte. " Per chi volesse applicare con l'estremo rigore la gran teoria del bello assoluto, sarebbe d'uopo valersi di uomini considerati come dovrebbero essere, piuttosto di uomini considerati come sono „⁵

" È d'uopo servire con la più cieca venerazione le leggi del bello assoluto „⁶ I geni straordinari sono certe anime grandi che s'innalzano al di sopra di tutti i contemporanei non solo, ma nella storia medesima non trovano confronto o modello, tanto sono superiori dell'ordinaria capacità degli altri esseri, e di tanto lungo riposo abbisogna la natura dopo d'averli prodotti, per farne comparire di nuovi: non solo eclissano la memoria di chi può averli adombrati precedendoli, ma sono essi che dominano, e modificano ogni combinazione: tutto loro piega e serve; imprimono il moto a tutti i sistemi „⁷ " Il verisimile nella imitazione, il semplice e l'energico nella espressione, il patetico ed il trascendente nei sentimenti sono altrettanti elementi del sublime, secondochè appartiene o alla Pittura, o alla Musica o alla Poesia „⁸

La estetica neo-classica del Cicognara è sostenitrice del valore antropomorfico della bellezza la cui perfezione è il limite ed il cui giudice è la sensibilità. Nell'affermata coerenza e simmetria dell'opera artistica, è agevole ricordare l'aristotelico giudizio della bellezza come armonia finita, compiuta unità. " La magia del bello consiste nella proporzione „⁹

Il bello musicale è la " soavità dell'armonia „¹⁰ il pittorico è " l'armonia e la proporzione del colore „¹¹ l'architetonico corrisponde strutturalmente al corpo umano " per misurate dimensioni, tanto più savii di bellezza assoluta quanto più ha di precisione e di simmetria, per esservi realmente maggior perfezione „¹² Al pari del Winckelmann, anche il Nostro parafrasa Plotino nell'affermare che dalla

¹ *Del Bello*, pag. 225.

² *Del Bello*, pag. 224.

³ *Del Bello*, pag. 324.

⁴ *Del Bello*, pag. 330.

⁵ *Del Bello*, pag. 194.

⁶ *Del Bello*, pag. 201.

⁷ *Del Bello*, pag. 356.

⁸ *Saggio sul Bello*, pag. 26.

⁹ *Del Bello*, pag. 130.

¹⁰ *Del Bello*, pag. 136.

¹¹ *Del Bello*, pag. 136.

¹² *Del Bello*, pag. 139.

luce l'arte acquista la visibilità: " La luce è sempre quella che ci fa godere dello spettacolo della natura „¹

Nella teoria della tragedia, il Nostro è un ammiratore dell' Alfieri: " E si può dire senza tema di esagerazione, che lo scopo delle tragedie essendo di istruire, ispirando la pietà e il terrore con la pittura veritiera delle passioni più funeste all'uomo, nessun tragico nè antico nè moderno ha colto in quel segno più sublimemente „² È abbastanza evidente l'aristotelismo nella concezione della tragedia e della sua finalità catastica.

Il neo-classicismo di L. Cicognara attinge alla tradizione della classicità greca; il suo umanesimo preromantico rinnova l'umanesimo prerinascimentale. Il naturalismo estetico: questo è il risultato delle riflessioni sul bello; la classicità perenne prova la sua linfa vitale ed i suoi motivi di rinascita nel ritorno alla natura. Tutta l'estetica greca, dal realismo aristotelico all'idealismo platonico e neo-platonico, è rivissuta dal Nostro attraverso la maturità della sua preparazione artistica e delle sue esperienze di critico.

La peculiarità dell'autore in questione consiste, soprattutto, nel fatto che la sua teoria non trae origine da un sistema filosofico personale, ma da una mentalità filosofante la cui problematica è sostenuta da una personale esperienza di eminente storico d'arte, da una sincera sensibilità di critico, dalla ispirazione nativa di un pittore e poeta dilettante e dall'estro di un arguto scrittore.

Il realismo estetico del Cicognara non è, non vuole esserlo, verismo: egli evita la rappresentazione del brutto. È veramente questa una posizione antitetica alla estetica della forma che troverà il suo sostenitore nel De Sanctis per il quale il contenuto, prima di essere plasmato dalla forma, è il caos. Il Nostro, senza dubbio, è il sostenitore dell'apollineo in arte: " Tra le pitture sublimi si annoverano la scuola d'Atene il giudizio di Michelangelo, etc., ma non già quelle che rappresentano lascivi bacchanali, o superstiziose leggende „³

In tale estetica, l'apollinea calma e bellezza del modello è vivificata dal pathos dell'artista. Tale sentimentalità del soggetto è serena, non irrefrenabile e tumultuante come la psicologia estetica del romantici. Il neoclassicismo predilige le arti figurative; il romanticismo predilige la musica. Tutto ciò è spiegabilissimo: sono le arti figurative le più consone al gusto classico della plasticità, della organicità e visibilità dell'arte, del senso greco del bello come limite e proporzione. La predilezione del Nostro verso la visibilità dell'arte si nota nel suo tentativo di tradurre in colori i toni e semitoni musicali; poderoso tentativo di rendere visiva la più invisibile tra le arti, di rendere concreta la più spirituale delle arti. I toni musicali sono sette, al pari delle rifrazioni prismatiche della

¹ *Del Bello*, pag. 31.

² *Saggio sul Bello*, pag. 54.

³ *Del Bello*, pag. 26.

luce: esiste "una legge armonica costante degli uni e degli altri",¹. Come si sa la musica è stata prediletta dai romantici, perchè essa, al pari dell'Assoluto, è spirituale e ribelle ai limiti, invisibile all'occhio impossibile alla figurazione.

Cicognara è il Winckelmann d'Italia. Entrambi storiografi dell'arte sono ammiratori dei capolavori greci e rinascimentali, i teorici del bello ideale (realizzante un valore infinito nella proporzione finita), i sostenitori della imitazione libera del modello naturale, i valorizzatori della bellezza e della perfezione del contenuto artistico. Si può affermare che l'esperienza del critico, l'amore per l'arte, la teoria neoclassica permettono di stabilire una ideale affinità tra GiovanGioacchino Winckelmann e Leopoldo Cicognara. Quest'ultimo, nella sua teoria, tenta la conciliazione e il superamento tra il sensualismo, il moralismo e l'intellectualismo estetici in una comune unità di misura: l'arte. "Comunque la moralità sia attributo essenziale del sublime, sempre non è il solo delle arti imitatrici, richiedendo ancora certa perfezione nella esecuzione, onde vittoriosamente scuotino ad un tratto il senso, l'intelletto ed il cuore",².

Nei *Ragionamenti* l'autore dichiara che è molto arduo dare una definizione della bellezza e fa una rapida rassegna degli esteti da lui studiati. Le suddette citazioni riguardano Platone (il bello è ideale), Sant'Agostino (la bellezza e la proporzione e la misura delle parti tra loro con un colore di soavità), Agostino Nifo (la forma della bellezza è l'unità), Crousaz (la verità, l'unità, la regolarità, l'ordine, la proporzione sono i cinque caratteri del bello che è ciò che piace o si approva), Wolff (è bello ciò che ci aggrada e che ha perfezione), Hutcheson (un sesto senso o senso interno ci fa riconoscere il bello), André (il bello è essenziale - cioè ordine - proporzione - armonia, naturale, umano), Hogart (la linea della bellezza è quella serpeggiante).

I sopra citati teorici dell'arte sono, concisamente, criticati dal Cicognara il quale nota che le loro definizioni sono confuse e incerte. Egli dichiara di non conoscere l'estetica di Emanuele Kant ed augura la traduzione italiana. Ad ogni modo, il Nostro afferma esplicitamente di non essere un filosofo, ma uno studioso e contemplatore, attento e commosso, dei capolavori d'arte. Egli valuta nella sua complessità ed in tutto il suo valore filosofico il problema estetico; infatti, dichiara: "non è mio oggetto di dare un trattato sul bello",³. Inoltre, pur riconoscendo la indefinibile essenza del bello tenta la seguente generale definizione: la bellezza è "aggregato di parti ridotte all'unità di un tutto mediante il nesso di un comune elemento",⁴.

¹ *Saggio sul Bello*, pag. 26.

² *Del Bello*, pag. 155.

³ *Saggio sul Bello*, pag. 18.

⁴ *Saggio sul Bello*, pag. 11.

Ad ogni modo, la base che sostiene tutta la teoria del Cicognara è il suo entusiasmo per le arti: "Nel cuore bisogna formarsi una ricca dote di bellezza tolta dalla natura nel modo che l'ape coglie dai fiori ogni dolcezza: e consolarci dell'eredità che per questa scelta ci hanno lasciata i grandi maestri di ogni arte per cui è segnata al bello ideale la traccia più luminosa e sublime".¹

ROSA PAPPALARDO

¹ *Del Bello*, pag. 384-385.

CASMENE RITROVATA?

Questo il titolo di un breve recentissimo scritto della Prof.ssa Margherita Nicosia-Margani¹, alla quale va subito riconosciuto il duplice e non piccolo merito di aver segnalato col suo saggio gli avanzi di un antico abitato nei pressi di Comiso in contrada Castiglione² e di aver improvvisamente reso familiare, attraverso un comunicato alla radio³, il nome di Casmene alla stragrande maggioranza dei siciliani.

L'annuncio, tanto sensazionale quanto inaspettato, della identificazione di Casmene e della soluzione quindi di un problema già piuttosto controverso ed ancora senza dubbio di notevole interesse storico-archeologico non poteva poi non destare l'attenzione degli studiosi di archeologia siciliana e fra questi naturalmente, in special modo, di coloro che, come il sottoscritto, avevano già avuto occasione di occuparsi proprio della zona in cui ora la Signora Nicosia-Margani assicura di avere rintracciato gli avanzi della antica città greca.

Purtroppo, però, non uno degli argomenti addotti dall'Autrice, nelle cinque pagine da lei dedicate alla identificazione con Casmene degli avanzi che segnala, può soddisfare il criticismo di un lettore appena addentro al problema ed i motivi che mi spingono a negar credito a tale identificazione li esporrò qui di seguito. Con ciò lo studioso sarà stato avvertito; e degli altri non preoccupiamoci.

È bene dire subito che l'A., la quale pur conosce senza dubbio le pagine dedicate dal Pace all'argomento⁴, mostra volutamente di ignorarle; il che, metodologicamente, non può che farle torto. Il punto fermo per la identificazione di Casmene, infatti, è costituito ancor oggi proprio dalle lucide pagine che il Pace ha dedicato alla penetrazione siracusana nell'interno dell'Isola e che lo portano ad identificare Casmene con il centro greco-arcaico di Monte Casale

¹ M. NICOSIA MARGANI, *Casmene ritrovata?*, Tip. Ed. Moderna, Comiso 1955, pp. 5-21 e XXII tavole f. t.

² v. Foglio 276 della carta d'Italia, IV, NE, Comiso. Il cocuzzolo (quota 643) sul quale la Nicosia-Margani segnala le vestigia di questo antico abitato non ha nome nelle carte topografiche ma fa parte della contrada Castiglione e sotto tal nome viene comunemente inteso. L'A. lo chiama, senza un plausibile motivo, Cozzo di Apollo prendendo a prestito il nome da una non lontana balza sottostante ove la tradizione erudita comisana collocava quel tempio di Apollo che l'A. suppone ora esistesse sul cocuzzolo da lei esplorato.

³ In "Gazzettino di Sicilia", trasmissione del 19.3.1955, ore 14,30.

⁴ *Camarina*, Catania 1927, pp. 124-128; *Arte e civiltà della Sicilia antica*, I, 1935, specie pp. 181-184.

presso Giarratana o, quasi in via subordinata però, con l'abitato greco rintracciato, almeno in parte, proprio sotto l'odierna Comiso¹.

Inoltre alla Signora Nicosia-Margani è evidentemente sfuggito un mio recente articolo² nel quale, fra l'altro, toccavo il problema di Casmene e aggiungevo qualche postilla al magistrale quadro tracciato dal Pace dell'espansione siracusana da Acre a Camarina³.

Gli argomenti su cui l'A. fonda la sua identificazione sono tre:

- 1) La tradizione scritta locale che associa Casmene a Comiso, e (sono parole dell'A.: p. 5) "con errore glottologico si sforza di identificare Casmene-Co-miso".
- 2) I ben noti passi di Tuciddide (VI, 5) e di Erodoto (VII, 155), il primo con la cronologia relativa delle colonie siracusane, il secondo con l'episodio di Gelone e i Gamoroi esiliati a Casmene,
- 3) Il materiale archeologico recuperato.

Sul primo è inutile mi soffermi: il Pace già da tempo e largamente ha dimostrato come la tradizione scritta comisana dei secoli XVII e seguenti non ci conservi affatto una tradizione più antica ma debba considerarsi un interessante fenomeno erudito tutt'altro che privo di paralleli in Sicilia⁴. E del resto quel continuo sforzarsi di vedere su erronee basi glottologiche "Casmene" in "Comiso" avrebbe dovuto fare accorta la nostra.

Quando al secondo punto, dal passo di Tuciddide si ricava solo che Casmene fu fondata dai Siracusani venti anni dopo Acre e quarantacinque prima di Camarina ed è quindi da cercare sulla via seguita dai siracusani nella loro marcia verso l'interno. Il passo di Erodoto ci fa noto invece che Casmene i cui rapporti con Siracusa in questo momento non dovevano essere migliori, accolse i Gamoroi esiliati e che Gelone li ricondusse da Casmene a Siracusa. Che Casmene dovesse essere, per ciò, vicino Gela non può certo dedursi; più vero è simile invece che fosse sulla via battuta da Gelone per Siracusa.

Ora, nell'articolo sopra ricordato mi sono sforzato di dimostrare⁵ come la originaria via interna fra Selinunte (e poi Agrigento) e Siracusa non corrispondesse, nel tratto che ci interessa, a quella attestataci dai tardi itinerari romani e sulla quale, grosso modo, starebbe il centro identificato dalla Nicosia-Margani con Casmene. Infatti, venendo da Siracusa, dopo Acre e Monte Casale, la strada più antica puntava senz'altro verso la pianura che raggiungeva ad Acrille,

¹ *Arte e civiltà*, cit., p. 183 sg.

² *Acrillae* in "Giornale Italiano di Filologia", VII, 1, 1954, pp. 20-34 (specie pp. 27-29), questo articolo costituisce ora la parte III del volume: *Ricerche Archeologiche in territorio di Chiaramonte Gulfi (Acrillae)*, Catania 1954.

³ *Arte e civiltà*, I, c.

⁴ *Camarina*, I, c.

⁵ Specie p. 23 sgg.

da dove un ramo proseguiva direttamente per il Dirillo, che veniva guadato in contrada Bidini, e quindi, per Gela ed Agrigento, ed un altro ramo scendeva verso il mare e Camarina¹.

Come ebbe già a notare il Pace, questa era la via naturale che si offriva alla primitiva penetrazione siracusana nell'interno, penetrazione che non fu certo nè pacifica nè agevole, e quanto a Casmene essa va cercata su tale via, meglio a Monte Casale che non nell'abitato greco sotto la moderna Comiso, abitato che restava fuori dalla via più breve fra Gela ed Acre, quella appunto che possiamo supporre percorsa da Gelone, nell'episodio ricordato da Erodoto (VII, 155). Concludendo, localizzare Casmene in contrada Castiglione equivarrebbe a porla su una via che nella seconda metà del VII sec., non era ancora greca.

E passiamo al terzo argomento: quello archeologico. La Prof.ssa Nicosia-Margani ha scavato, sembra di capire, solo superficialmente. Il detrito archeologico raccolto sarebbe comunque "greco-siculo"² *coevo ai vasti trovati nella necropoli* che si stende, pare, torno torno la breve spianata su cui l'A. ha scoperto le basi di edifici che segnala nelle sei pagine del secondo ed ultimo capitolo del suo scritto.

La necropoli però non è stata esplorata dall'A., bensì, anche se solo in parte, dal sottoscritto. Attraverso una segnalazione del compianto Prof. G. Libertini, tramite pazienti indagini che non è qui il caso di ricordare ed il benevolo ausilio del più preciso conoscitore della zona, il prof. Biagio Pace, ebbi infatti ad identificarla già nell'ormai lontano 1950. Ed una brevissima campagna di scavo finanziata dalla Regione e affidatami dal Soprintendente Prof. L. Bernabò-Brea, mi permise nell'aprile 1951 di esplorare ventiquattro delle molte tombe, in gran parte purtroppo violate, che formavano la necropoli dell'abitato ora segnalato dalla Nicosia-Margani³. Come ebbi a pubblicare nella relazione di scavo, e l'A. non pare lo abbia tenuto nel debito conto, quelle tombe facevano parte di una necropoli *inequivocabilmente* sicula, databile, stando alle tombe esplorate, in nessun caso prima del secondo quarto del VI sec. a. C.⁴ Ed al-

¹ Il guado al Dirillo veniva poi raggiunto da questo secondo ramo attraverso un segmento Comiso-contrada Bidini.

² Dalla sommaria, generica descrizione del cocciame raccolto (p. 14) nulla si può dedurre, mentre nella riproduzione di Tav. XI riconosco soltanto dei frammenti di grossi vasi d'impasto.

³ La somma di cui disposi per tali scavi fu di circa L. 100.000 e la campagna durò appena due settimane. Lo scopo di essa fu pienamente raggiunto: la localizzazione di un centro siculo la cui necropoli lo denunciava come tardo. Non ebbi allora, contrariamente a quanto afferma la Nicosia-Margani (p. 8, nota 2), a cercare l'abitato per mancanza di tempo e di mezzi, e solo in via ipotetica lo collocai, nella relazione di scavo, sulla vicina spianata dal suggestivo nome di "Cozzo d'Apollo", nel quale, mi si assicurava, erano venuti alla luce, durante lavori agricoli, degli antichi ruderi: v. *Not. Sc.*, 1951, p. 335 sgg. (COMISO, *Esplorazione parziale di una necropoli sicula del IV periodo in contrada Castiglione*).

⁴ Vedi *Not. Sc.*, cit., p. 359 sg.

lora delle due l'una: o la Signora Nicosia-Margani si adatta ad assegnare alla greccissima Casmene, già ben vitale nella seconda metà del VII secolo, una necropoli sicula della metà circa del VI sec. a. C., o le toccherà dimostrare che la necropoli da me pubblicata come tardo-sicula è invece da ascrivere al più puro ellenismo.

E senza spender parole a commento dell'ipotesi avanzata dall'A., invero da nulla convalidata, che Casmene sia stata distrutta da Marcello nel 212 a. C. o dell'affermazione quanto mai... istruttiva che all'esistenza di un tempio di Apollo sulla spianata della supposta Casmene la Signora Nicosia-Margani crede "perchè ad Apollo si intitola ancora una viuzza di Comiso che taglia la via Casmene", vediamo di spiegare topograficamente il centro siculo su cui l'A. ha avuto l'indubbio merito di attirare l'attenzione degli studiosi ¹.

Ultimo nel tempo ² di una serie di insediamenti similari su bastioni più arretrati, l'abitato siculo di Castiglione appare arroccato sul ciglio più meridionale degli Iblei quasi ad affacciarsi sulla ricca pianura di Camarina. Ora, confrontando la data di fondazione della greca Camarina e quella dalle tombe sicule di Castiglione, non sarà peregrino supporre che il centro siculo ampiamente grecizzato, che verso la metà del VI sec. ci appare quivi attestato, abbia raccolto su questo estremo bastione degli Iblei verso il mare, i Siculi cui i Greci avevano con la forza strappato la fertile pianura sottostante. Arroccatisi quassù davanti al prepotere dell'invasore, essi avranno cercato e trovato lentamente un loro *modus vivendi* con i Greci di Camarina e dei centri della pianura e a continuo contatto con essi si saranno insensibilmente, anche se soltanto in superficie, ellenizzati

E che l'antico spirito d'indipendenza e la coscienza del greco-invasore e perciò nemico non fossero spenti dal tempo nelle tribù sicule dell'interno, ce lo attesta — per non ricordare che l'episodio più noto — la furiosa rivolta di Ducezio destinata a richiamare rudemente alla realtà dei fatti il conquistatore dimentico, ancora tre secoli dopo il suo arrivo in Sicilia.

ANTONINO DI VITA

¹ È principalmente merito suo e dell'On. Avv. Fr. Morso l'aver ottenuto dalla Regione un finanziamento di L. 500.000 che, se non ci restituirà Casmene, permetterà comunque interessanti osservazioni su un centro abitato siculo d'età tarda.

² Almeno a quello che ne sappiamo finora.

RASSEGNA DI STUDI DI FILOLOGIA CLASSICA

INGRID WAERN, Γῆς ὀστέα, *The Kenning in prechristian Greek Poetry*, Inaugural Dissertation, Uppsala, Almqvist and Wiksells, 1951, pp. 153.

Il titolo di questo interessante studio prende la nota metafora di Cherilo a simbolo di quella speciale maniera di espressione, che consiste nella sostituzione di un termine proprio con una metonimia "a indovinello", e che con termine islandese usato dai germanisti, a proposito specialmente della poesia degli scaldi, e ormai penetrato nel linguaggio degli studiosi di letterature classiche, è detto *Kenning*. Si tratta, in sostanza, di una speciale forma di linguaggio figurato, che ha un po' della perifrasi e della metafora e del γοῖφος, e che si colora, nei vari scrittori in cui appare usata, di varie tonalità espressive - familiari, popolari, affettive, artistiche, sacrali -, fino al manierismo di certe tendenze poetiche, che trovano, per es. in Timoteo, la loro forma più esasperata e barocca. Il termine ha dunque in realtà, nel valore datogli dall'Autrice, un'accezione piuttosto larga; e in realtà solo in questa sua estensione di significato poteva consentire una ricerca come questa fatta dalla Waern in zone così vaste, comprendenti anche il periodo pre-ellenistico, della letteratura greca.

La dotta Autrice ha raccolto, e ordinato per tipi, e infine per autori, una quantità vastissima di esempi, frutto di pazienti e attente letture; e tuttavia accade non di rado di doversi chiedere la ragione di questa o di quest'altra omissione, che in apparenza nulla parrebbe giustificare, ma che pure, molto probabilmente, non è dovuta a semplice dimenticanza, ma a una prestabilita limitazione dell'accezione del termine, e perciò del campo di ricerca. Se c'è un poeta dell'età classica, che ama far largo uso di *kenning*, questi è certamente Pindaro, eppure da tutta la sua opera, compresi i frammenti, non sono stati ricavati che poco più di una ventina di esempi; ma in ogni caso un'espressione come μελίσσας Δελφίδος a indicare la Pittia (*Pyth.* IV, 60; e nella medesima ode, p. es. βοῦς a indicare la donna) è troppo significativa perchè si possa trascurarla. Nella poesia ellenistica l'uso di un tipo di *kenning* che potremmo dire "personale", cioè riferentesi a persone determinate e non a nomi comuni, si riduce spesso a un puro giuoco letterario, e forse per questo, forse cioè per il suo carattere di allegoria più che di metafora, la Waern lo ha trascurato, ma non sarebbe stato inutile tuttavia darne qualche cenno e qualche esempio (Licofrone sarebbe stato, a questo riguardo, una miniera). Viceversa, nel θωρηχθέντ' ὄϊνον

di Teognide I, 470 non sarebbe forse da vedere alcuna *kenning*, tanto più che c'è la determinazione οἶνφ, ma solo una colorita espressione scherzosa, viva ancora in certi dialetti italiani, a indicare il naturale calore che si procurano gli ubriachi.

L'Autrice si pone anche il problema delle origini dell'uso di questa forma di espressione, e discute, nel cap. V, le varie teorie, sia quella che cerca l'origine della *kenning* nel linguaggio oracolare, sia quella che la cerca nel linguaggio del culto e della religione, sia quella che la vede in certe "taboo conceptions". E osserva opportunamente che il linguaggio oracolare può, invece, benissimo essere stato influenzato, e forse è stato influenzato, dal linguaggio della poesia profana, di *epic-hymnal style* (p. 67); contro la teoria di una *Sondersprache* cultuale e religiosa sostenuta da taluni studiosi, come Porzig, obietta che, per esempio, l'uso del termine *καλά* nell'*Agamennone*, 140, a indicare Artemide, non può essere dovuto a rispetto d'ordine sacrale, perchè cinque versi prima essa è chiamata col suo nome Ἀρτεμις ἁγνά, e che la serie di metafore nei *Persiani*, 612 sgg., a indicare i vari ingredienti del sacrificio, non è da spiegare, come l'ha spiegata Schadewaldt, come *after-affect of the ritual poetry of the cult*, ma soprattutto come effetto dell'influsso del *generally pompous style* dominante nell'epinicio (p. 74). Osserva infine, a proposito della teoria che vede l'origine della *kenning* in certe primitive credenze superstiziose, riguardo specialmente ad alcuni nomi di animali, che *it is possible that originally a taboo can have been influential for just this type of kenning - the denominative animal name. But certainly the poets who made use of such names in their poetry were not conscious of the taboo*, (p. 78). Questo è giusto: ma anche dell'altra teoria si poteva dire press'a poco la stessa cosa, che cioè in origine vi poté essere una ragione di carattere religioso a base dell'uso di certi tipi di *kenning*, ma nei poeti nei quali li vediamo adoperati tale ragione non li giustifica più. E forse deve concludersi che ragioni religiose e superstiziose, necessità nascenti dalla deficienza del linguaggio primitivo e dalla opportunità di ricorrere, in certi casi, ad eufemismi, spiegano, nelle sue origini lontane l'uso di un linguaggio ricco di perifrasi; esso diverrà in seguito un *κόσμος* artistico, quando non anche un lambiccato giuoco letterario.

Il libro della Waern è benissimo informato; tra le poche cose sfuggite alla sua diligenza scrupolosa è da segnalare il libro di Del Grande *Poesia ermetica nella Grecia antica*, Napoli, 1937, che fa press'a poco lo stesso viaggio della studiosa finlandese nel vasto campo della letteratura greca, e si pone i medesimi suoi problemi. Un libro, in conclusione, questo della Waern, senza dubbio molto interessante, e utile; una prova dell'interesse che esso non ha mancato e non mancherà, di suscitare, è data dall'articolo di Fritz Bornmann, in "Athenaeum", 1932, pp. 85-103, che trae occasione da esso.

FERNAND ROBERT, *Homère*. Presses Universitaires de France, 1950; pp. VIII-330; fr. 700.

Questo libro, nonostante il titolo troppo comprensivo possa farlo supporre, non si propone - come l'Autore stesso dice nella prefazione - di risolvere definitivamente "il più difficile problema di tutta la storia letteraria", e cioè il problema omerico, ma a conclusioni notevoli esso arriva, indubbiamente, e alla soluzione del problema reca contributi di prim'ordine, moventi da punti di vista in parte nuovi. L'indagine parte dall'esame degli "dei in Omero", dell'intervento dei quali, come dell'uso del meraviglioso, vuole precisare il significato e la portata: su questo argomento vari studiosi, dal Cauer al Fraccaroli, avevano detto delle cose molto interessanti, e specialmente il Fraccaroli, nel vecchio (è del 1903), ma non antiquato libro sull'*Irrazionale nella Letteratura*, aveva messo in rilievo le differenze che corrono tra Omero e Virgilio nel modo di rappresentare gli dei, e aveva mostrato con vari esempi persuasivi come l'intervento degli dei in Omero sia spesso la "manifestazione plastica di un fatto psicologico", e rientri, solitamente, nei limiti dell'esperienza umana. Nessuno aveva condotto l'esame con la completezza e la penetrazione con cui l'ha condotto l'Autore del presente libro; uno dei risultati più notevoli di questo esame è la dimostrazione che anche da questo punto di vista, dal punto di vista, cioè, religioso, Omero non rappresenta un punto di partenza, ma è un punto di arrivo, e che egli ha dietro a sé tutta una religione dei santuari, spesso diversa e in lotta con quella olimpica, e che il genio di Omero tende a umanizzare i temi sacri, dando significato umano a situazioni di origine culturale, espresse dalla vita dei santuari, l'influsso dei quali, nell'invenzione della mitologia, è dimostrato preminente.

Le conseguenze di questi risultati, nei riflessi del problema della composizione dei poemi omerici, sono del più grande interesse. Risulterebbe, se non dimostrato, certo reso molto probabile, che - per esempio - Omero ha imitato, nella teomachia, "qualche poema orientale, di ispirazione meno umana, meno conforme al gusto ellenico, che la sostanza abituale dell'*Iliade*"; che nei racconti presso Alcino "è come se un altro poema più antico, il cui autore non avrebbe avuto le medesime concezioni quanto ai rapporti dell'uomo con la divinità, sia stato inserito nella trama della nostra *Odissea*"; che nell'episodio della seconda assemblea achea del canto II dell'*Iliade*, Omero "ha seguito un poema anteriore, nato nel santuario stesso di Aulide", e che il discorso di Odisseo, in questo canto, implica, da solo, l'esistenza di una letteratura dei santuari; che la fonte da cui Omero attinge l'episodio di Crise nel I dell'*Iliade* sarebbe un poema aretalogico propagato da una specie di associazione dei santuari di Crisa, di Killa e di Tenedo; che - insomma - la parte avuta dai santuari nella determinazione della localizzazione e della costituzione delle leggende

epiche, come anche nella unificazione delle varie parti dell'*Odissea*, è sotto certi riguardi, decisiva.

Dall'esame del meraviglioso divino, l'A. passa, dopo un ampio capitolo tendente a illustrare l'"umanizzazione degli dei decaduti", allo studio della "pittura dell'essere umano". E anche quest'altro esame conduce a risultati notevoli: per es., a questi, che l'episodio di Glauco e Diomede attesterebbe l'esistenza di un tipo certamente antico di poesia genealogica; che il lungo racconto del canto XIV dell'*Odissea* sarebbe la trasposizione, la riproduzione quasi pura e semplice, di un'altra *Odissea*, che Omero avrebbe volto in derisione; che l'insieme dei lunghi discorsi di Nestore nell'*Iliade* permetterebbe di ricostituire la trama di una perduta epopea filo-epea; che il canto XXIII dell'*Iliade*, narrante i funerali di Patroclo, rifletterebe l'influsso della letteratura nata intorno alle grandi tombe eroiche, l'esistenza della quale ci è variamente attestata (ed è importante vedere, a questo proposito, quale sia stato, in questa parte del poema, l'apporto propriamente omerico); che la parte della *Telemachia* in cui Telemaco consulta Nestore, e forse anche l'episodio della visita di Priamo ad Achille nell'*Iliade*, riflettono probabilmente l'influsso di poemi rituali cantanti delle discese agli inferi. Anche la rappresentazione degli eroi, la rappresentazione, per es., di Achille, lascia intravedere quanto il poeta ha ricevuto dalla tradizione e quanto ha innovato; una anteriore epopea su Meleagro è presupposta dal racconto di Fenice, che la riassumerebbe.

Non sono questi soltanto i risultati dell'esame fatto dal Robert, nè tutti questi risultati sono nuovi, nè tutti sono ugualmente persuasivi. Qualcuno avrebbe forse meritato maggiore approfondimento, per es., quello relativo alla *Meleagrea*, su cui c'è tutta una vasta bibliografia, e per la quale sarebbe stato forse non inopportuno accennare all'ipotesi che il racconto di Fenice non sia, come crede l'A., un *resumé* della primitiva epopea. Ma certo è del più grande interesse vedere come, ponendosi da un punto di vista in parte nuovo, sia stato possibile confermare i risultati raggiunti da altri mezzi di indagine, e altri risultati rettificare, e altri raggiungere, pur restando, naturalmente, e l'A. sarà il primo a riconoscerlo, molto di ipotetico nelle sue conclusioni. Quello che importa è che la critica omerica ha fatto, con questo libro, un notevole passo avanti.

L'Autore non voleva prendere posizione nella spinosa questione omerica, nè presumere di risolverla. Tuttavia egli ha le sue idee in proposito, e sono idee degne della più attenta considerazione. Egli è rimasto impressionato da un particolare notevolissimo della tecnica dei due poemi, e cioè dalla contrapposizione di due coppie di fratelli, uno forte e uno debole (qualche cosa di simile aveva rilevato Reinhardt, che l'aveva ricondotto a origini fiabesche e popolari), e dal giuoco di corrispondenze e di sfumature, assai sottili, che da essa risulta, come anche dal giuoco di echi e di richiami, anche lontani, che appare nella

rappresentazione di personaggi e di situazioni somiglianti, per es., delle "parallele", figure di Telemaco e di Nausicaa. Tutto ciò, unito alla coerenza osservabile nella psicologia dei personaggi, porta l'A. a vedere in ciascuno dei poemi "un ensemble, une unité esthétique", (p. 265). Egli non poteva troppo a lungo eludere il problema che si imponeva: a questo problema risponde nell'ultimo capitolo intitolato "la persona di Omero".

Dato uno sguardo rapidissimo alla storia della questione e allo stato attuale della critica, afferma l'opportunità che si prenda il testo dei poemi omerici così com'è ("se esso non è perfettamente sicuro, tutto ciò che si metterebbe al suo posto sarebbe meno sicuro ancora") e ammessa la possibilità di interpolazioni ed esaminate le contraddizioni, delle quali dà varie spiegazioni, pone a fuoco il problema. Dato che i poemi omerici risultano formati di elementi diversi, si tratta di decidere se la riunione di questi elementi è un *incident sans intérêt, ou si c'est elle qui est l'oeuvre d'un très grand poète*, e naturalmente di un solo poeta; "ora - egli dice - ogni volta che si cerca chi è il grande poeta, è l'*adaptateur* che si finisce per incontrare; "a questo *adaptateur de génie* noi diamo il nome di Omero". Resterebbe il problema di sapere se l'*Iliade* e l'*Odissea* sono di un solo autore: le differenze nell'ispirazione, nella concezione morale e religiosa, ecc. non sembrano tali all'A. da rendere necessaria l'ammissione di una dualità di autori. La soluzione dipende dalla cronologia che si suppone per ciascuno dei due poemi; l'A., che ha delle idee sue in proposito (non tutti probabilmente saranno d'accordo con lui nel vedere nell'*Odissea* un *pamphlet* di propaganda politica) rileva la parentela storica tra i due poemi, e prospetta la possibilità dell'una o dell'altra soluzione, secondo che si veda tra i due poemi una distanza maggiore o minore, concludendo col constatare tra di essi un'affinità, *telle qu'on doit la supposer entre maître et disciple*.

Ma il risultato meglio fondato di questo studio mi sembra essere, insieme con taluni risultati parziali, la dimostrazione dell'unità di ciascuno dei due poemi; risultato certo non nuovo, ma nuova, in gran parte, è la via attraverso la quale si è giunti ad esso, la quale viene a dare alla tesi degli unitari una conferma, per quanto era possibile, obiettiva.

JULES LABARBE, *L'Homère de Platon* ("Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Liège", Fasc. CXVII), 1949, Faculté de Philosophie et Lettres, Liège; pp. 461; prix 200 fr.

Come il titolo lascia facilmente immaginare, il libro si propone di studiare le citazioni omeriche di Platone, allo scopo di stabilire con la maggiore esattezza possibile come il filosofo citasse Omero e donde derivino le divergenze che si possono riscontrare tra il testo dell'Omero platonico e quello fornito dal

nostri manoscritti medioevali. È noto abbastanza che i dialoghi di Platone costituiscono una ricca tradizione indiretta del testo dei poemi omerici, e tanto più importante quanto più essa è lontana nel tempo; ed è inutile dire che essa va maneggiata con prudenza, fondandosi su quello che effettivamente dà il testo di Platone, e cercando, quando sia possibile, di ricavare da essa, attraverso quello che Platone ha effettivamente scritto, ciò che egli poteva leggere nel suo Omero. Giacchè il testo delle citazioni omeriche di Platone può fornirci ciò che egli leggeva nell'edizione di Omero che aveva per le mani, ma anche ciò che egli modificò in essa o volontariamente o per difetto di memoria, e ciò che risulta dalle condizioni della trasmissione del testo platonico. Lo studioso si trova dunque dinanzi a tre tipi di varianti, di cui quelle del primo tipo, una volta chiariti il valore e l'origine delle altre due, consentono deduzioni di notevole portata, in relazione alla misura in cui esse si accordino col testo della tradizione medievale, o ne divergano. L'importanza che riveste nei riguardi del testo omerico questa tradizione indiretta, rappresentata dall'opera del più omerico degli scrittori greci - da un'opera cioè ancora vicina, relativamente parlando, al periodo in cui i rapsodi erano i soli depositari dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, "monumenti", (dice l'À.) "dello stile orale", non era sfuggita ai precedenti studiosi, e basta citare i lavori, ben noti all'À. del presente libro, dello Howes e del Ludwig, sebbene vi sia comunque da sorprendersi della scarsità di interesse che quest'ordine di ricerche ha destato negli omeristi. Si sentiva perciò il bisogno di un'opera che riaffrontasse sistematicamente il problema, e con la prudenza e l'acribia necessarie, perchè i risultati di essa apparissero fondati e valevoli, pur nella parte data necessariamente alle ipotesi e agli apprezzamenti soggettivi. E bisogna dire che il lavoro del Labarbe risponde in pieno alle esigenze della più severa indagine metodica, si da costituire un modello per questo tipo di ricerche; dimostra anche gusto e intelligenza dei valori poetici, che è una qualità che non sempre si accoppia a quelle che si ritengono, a torto, più proprie del filologo.

Naturalmente, il Labarbe ha dovuto prendere posizione nelle questioni poste dalla critica omerica, e anche in questo egli ha idee chiare e persuasive, anche se non originali (nè, del resto, ne hanno la pretesa): così in quello che dice sulla formazione dei poemi omerici e sulla personalità di Omero ("on n'a plus le droit de voir en lui cet être collectif, que la demagogie des Romantiques avait tenté de nous imposer. Il a été un homme vivant: non point un poète court de souffle, dont la modeste production aurait ultérieurement bénéficié d'apports multiples, non point un ajusteur de lais épars ravaudés vaille que vaille, mais l'inventeur fécond et l'organisateur intelligent, qui, vers le IX siècle avant notre ère a créé l'*Iliade* et sans doute l'*Odyssée*, sinon pareilles de bout en bout à leur version traditionnelle, du moins bien proches de cette version - l'*Iliade* surtout", p. 16), per cui i lavori di Milman Parry e del Severyns gli fornivano vasta materia di esempi e motivi di rifles-

sione. Se, a sua volta, l'indagine condotta sulla tradizione indiretta costituita dalle citazioni platoniche vale a confermare, in certo qual modo, queste vedute, anche questo risultato va posto all'attivo del presente libro, e non tra i meno notevoli di esso.

I risultati dell'indagine del Labarbe sono in realtà molteplici. Tra gli altri questi: che l'*Iliade* e l'*Odissea* che Platone conosceva non differivano fondamentalmente dalle nostre; che la loro atticizzazione non era più spinta che quella della nostra vulgata; che il testo da lui dato presenta, contro la nostra vulgata e contro tutte le testimonianze esistenti, un certo numero di lezioni apparentemente autentiche; che gli estratti da Platone ci rinviano a una *Iliade* ateniese (e a proposito si può ora rinviare all'articolo di G. M. Bolling - l'illustratore della *Ilias Atheniensium* - che trae occasione dal libro del Labarbe in "American Journal of Philologie", 1955, pp. 82-85); che l'*Odissea*, e, più, l'*Iliade* utilizzata da Platone non somigliano ai papiri *extrêmement alourdis* del 300-150 a. C. E vi sarebbe da tener conto di molti altri risultati parziali, in questioni di critica testuale e di esegesi.

L'informazione è ottima, senza essere tuttavia ingombrante (solo, avremmo visto volentieri citato, accanto agli altri lavori sulle *Epistole* platoniche, anche l'eccellente lavoro del Pasquali). In conclusione, un libro che vorremmo preso a modello per lavori del genere, estesi, con sicuro vantaggio degli studi omerici, ad altri rappresentanti della tradizione indiretta di Omero.

CHRISTIAN LACOMBRAGE, *Synésios de Cyrène hellène et chrétien*, Paris, Société d'édition "Les belles lettres", 1951 pp. 320.

CHRISTIAN LACOMBRAGE, *Le Discours sur la royauté de Synésios de Cyrène*, Paris, Société d'édition "Les belles lettres", 1951; pp. 157.

Dopo lo studio complessivo del Druon - vecchio, è del 1859, ma tuttavia nonostante i suoi difetti, sempre utile -, e quello, di pochi anni posteriore, del Laplatz, non erano apparsi in Francia, si può dire, studi significativi sulla vita e sull'opera di Sinesio. In Germania, invece, studiosi del valore di Otto Seeck e del Grützmacher, in Inghilterra il Fitzgerald, in Italia il Terzaghi (per limitarci ai nomi più noti) avevano largamente contribuito a gettar luce su alcuni punti oscuri della biografia, e ad approfondire la conoscenza del pensiero e dell'opera del vescovo di Cirene. Si sentiva perciò il bisogno di un'opera che, mettendo a punto le varie questioni e facendo, per così dire, il bilancio di quanto dei precedenti studi si può dire acquisito alla scienza, ci desse, sullo sfondo degli avvenimenti di cui fu teatro la Pentapoli, l'immagine viva di questa singolare figura rappresentativa del morente ellenismo, di questo filosofo e poeta neoplatonico e cristiano, che fu anche uomo d'azione e patriota ardente. Quest'opera

ci ha dato il Lacombrade col presente volume, denso e ricco di osservazioni nuove e acute, dettate da una intelligenza chiara dei problemi, e che aggiungono non poco alle nostre conoscenze e aprono la strada a ipotesi e a interpretazioni generalmente giudiziose e in ogni caso interessanti.

È una biografia "psicologica", quella che si è proposto di presentare l'A. di questo libro, e a questo scopo egli mette insieme tutte le notizie che potevano servire alla ricostruzione, dopo averle sottoposte a un attento controllo di critica: compito tanto più difficile quanto più gravi erano i problemi che l'A. incontrava lungo la sua via (primo fra tutti quello di spiegare le ragioni della "conversione" di Sinesio), e quanto più complessa era la figura dell'uomo - visto nella sua vita privata e nella sua attività pubblica - e dello scrittore. L'Autore accompagna il suo personaggio dai primi anni dell'infanzia, e poi dell'adolescenza, prima a Cirene e poi ad Alessandria, alla scuola di Ipazia, tra la caccia e gli studi prediletti, che prepararono la sua formazione culturale e spirituale, poi di nuovo a Cirene, quindi ad Atene, forse per ragioni di studio e poi, ormai divenuto uno dei notabili più in vista della Pentapoli, a Costantinopoli, come ambasciatore della sua città provata dalle invasioni dei barbari. E infine, dopo tre anni trascorsi in quella città, il drammatico ritorno a Cirene "sua madre", e poi ad Alessandria, le sue nozze e la sua elezione all'episcopato, la sua azione al servizio della patria, la sua attività di pastore cristiano, le sue avventure familiari, la perdita dei due figli, e infine il declino e la morte. Una biografia quanto mai interessante, che non chiede nulla all'immaginazione, ma che, pur non allontanandosi dai documenti, primi fra tutti gli scritti stessi di Sinesio, e non evitando nessuna delle questioni che a ogni passo si presentano al critico, procede spedita e avvincente come la storia di un'anima inquieta, dall'ardente vita interiore, trascinata dagli eventi in mezzo a contrasti e a lotte, in quel torbido declinare dell'ellenismo del quale si era nutrita la sua spiritualità di cristiano.

Nel corso dell'esposizione biografica trovano posto ampie disamine di alcuni scritti di Sinesio - il *Dione*, il *De insomniis*, gli *Inni*, il *Discorso Egiziano*, il *De regno*, le *Epistole* - singolarmente rivelatori dell'anima dell'autore, e documenti insostituibili per certi momenti della storia dei tempi, e, più, del personaggio, che sullo sfondo di essi ha spicco e rilievo dominanti. Occorre appena dire che il libro è informatissimo della bibliografia sull'argomento; piace rilevare il conto in cui è tenuto il contributo della scienza italiana, che coi lavori del Terzaghi ha dato un apporto molto considerevole agli studi sinesiani.

Naturalmente, è lecito esprimere, se non proprio qualche dissenso (e in materia come questa la cosa non sorprenderebbe), almeno la opportunità di qualche punto di vista diverso. Così, a proposito dell'allegoria del *de providentia*, per la quale il L. accetta le ipotesi del Seeck, e perciò anche l'identificazione del "gran sacerdote" con l'imperatore Arcadio - contro la tesi di Crowth

che nel gran sacerdote vedeva Giovanni Crisostomo -, e ciò perchè solo l'imperatore sarebbe stato in grado di compiere l'atto sovrano del richiamo in patria di Osiride-Aureliano. Ma, d'altra parte, si potrebbe obiettare, come potrebbe applicarsi all'imperatore l'accusa di corruzione per denaro fatta al gran sacerdote nello scritto di Sinesio? Invece un'accusa simile sembra sia stata fatta al Crisostomo.

Dove, poi, Sinesio parla dei due Dionigi, ἄμφω τοὺς Διονυσίους (epist. LXV, 1408 C), credo si possa confrontare cogli *Scholìa Flor.* al cosiddetto proemio degli Ἀλτὰ callimachei (Pfeiffer, I, p. 3), nei quali si accenna a Διονυσίους δύοι - il passo, nelle parole che seguono, non consente l'identificazione dei due che per congettura -, con tutte le conseguenze che l'accostamento comporterebbe (il L. vedrebbe in essi Dionigi d'Alicarnasso ed Elio Dionigi: bisogna dire che il modo come è data l'indicazione nella brevissima epistola di Sinesio non offre nessun elemento utile all'identificazione: l'espressione almeno consente comunque l'avvicinamento a quella che ricorre negli scolii sopra citati, tanto più che l'opera e tutta l'attività del concittadino Callimaco doveva essere ben nota a Sinesio).

L'altro volume è inteso a illustrare un'opera che nel vol. precedente non aveva avuto una trattazione adeguata all'importanza di essa; precisamente, il *Discorso sulla regalità*, il *De regno*.

Dopo avere premesso un'ampia notizia introduttiva sui preliminari dell'ambasceria in occasione della quale fu pronunciata l'orazione, sugli scopi di essa, sul viaggio, sulle condizioni di Bisanzio all'arrivo di Sinesio; dopo avere ricostruito, insomma, il panorama storico, lo stato dell'opinione pubblica e la situazione politica nel momento in cui Sinesio pronuncia la sua orazione, l'A. ci dà di essa una chiara e generalmente precisa traduzione, accompagnata da sobrie note illustrative, e seguita da un ampio commentario, nel quale sono presentati e discussi vari problemi, riguardanti l'autenticità (se cioè l'orazione che noi abbiamo ci conservi il testo dell'orazione effettivamente pronunciata, o abbia subito più o meno profondi rimaneggiamenti; il L. è per l'autenticità) e le idee - nei loro rapporti con le dottrine dei pensatori precedenti -, per le quali lo scritto ha potuto essere definito "un manifeste d'intellectuel", richiamante alla Bisanzio cristiana il glorioso passato della Grecia e di Roma. E i fatti: cioè, il problema di vedere quanto di convenzionale e quanto di reale, di attuale, il discorso contenga: ed è merito di questo studio del L. avere mostrato come nel quadro convenzionale del discorso d'apparato si muovano elementi concreti della vita pubblica del suo tempo ("le *basileus* grisé d'hommages dans la pompe de sa cour, la plèbe fainéante de la capitale, l'armée des Goths prêts à la révolte et aux confins de l'Empire, les provinces opprimées et gémissantes").

La traduzione è stata eseguita sul testo del Krabinger, che è generalmente quello del Migne (ma è stato tenuto conto dell'edizione di Terzaghi, che peraltro non apporta modificazioni rilevanti rispetto a quella). Lucide conclusioni e co-

modi indici e tavole sinottiche rendono agevole la consultazione dei due libri, accrescendo il pregio, già notevolissimo, di essi.

THÉOPHILE D'ANTIOCHIE, *Trois livres à Autolycus*, Texte grec établi par G. BARDY, traduction de JEAN SENDER, introduction et notes de G. BARDY ("Sources Chrétiennes", collection dirigée par H. de Lubac et J. Danielou), Éditions du Cerf, 29 bd. de la Tour Maubourg, Paris, 1948, pp. 284.

Precede il testo dell'apologia una succosa e chiara introduzione sulla vita e le opere - meglio, sull'opera, chè non abbiamo che questa - di Teofilo d'Antiochia, come poteva attendersi da un esperto di questi studi, quale è il Bardy. Nessuna questione è trascurata - di autenticità (l'attribuzione per es., all'Antiocheno del commento al Vangelo, giustamente negata, come è del resto opinione pressochè di tutti gli studiosi, tranne Zahn), e di cronologia (anche giusta la diffidenza del Bardy verso le notizie cronologiche di Eusebio). I capitoli in cui è data un'esposizione critica della dottrina di Teofilo riguardo ai problemi del rapporto tra fede e filosofia, di Dio e della Trinità, quale risulta dai tre libri dell'*Ad Autolycum*, sono un modello di chiarezza e di equilibrio critico. Il testo, dovuto anch'esso alle dotte cure del Bardy, è in complesso soddisfacente; esso è di solito quello di Otto, basato sul ms. di Venezia, e nessuno darà torto al Bardy d'aver lasciato cadere le numerose proposte di correzione avanzate dagli studiosi precedenti allo scopo di migliorare il testo, ma senza che ce ne fosse vera necessità. L'apparato critico è perciò ridotto all'essenziale. Nessuna proposta di correzione è dovuta all'editore della presente edizione, il quale nell'introdurre correzioni di dotti è molto prudente, forse, talvolta, anche troppo: per es., a I, 3 lascia la lez. dei codd. τὰ πάντα αὐτὸν λέγω, che non dà un senso soddisfacente, mentre appare seducente la correzione di Otto ἀγαπῶντα (o forse si potrebbe anche tentare τὰ πάντα κτὶς πάντα αὐτὸν λέγω o, meglio, φύσιντα).

Anche la traduzione non manca di pregi, quello specialmente della chiarezza e della scioltezza. È da rilevare tuttavia che non di rado c'è divergenza tra il testo accettato e la traduzione: per es., a II, 4, in principio, il testo espunge τῆς στοᾶς, e la traduzione dà *quelques Stoïciens*; II, 8 nel testo è espunto Θεσσιος, che è invece mantenuto nella traduzione *et Thestios*, nel medesimo libro, c. 18 il testo dice ὁ θεὸς... μόνον αἰδίων ἔργον χειρῶν ἁξίων ἡγεῖται τὴν ποιήσιν τοῦ ἀνθρώπου, e la traduzione *il ne juge digne d'être l'oeuvre de ses propres mains que la création de l'homme* (che fa pensare alla correzione ἰδίων degli edd., per l'αἰδίων dei codd.); a III, 7 nel testo dei versi di Similo è stampato il καλούς dei codd., mentre la traduzione rende il κακοὺς degli edd. ("les plus mal doués"); anche a I, 6 la traduzione *et le reste des astres qui circulent dans la voûte des cieux* fa pensare probabilmente alla correzione ποταίαν, piuttosto

che alla lezione χορείαν accolta nel testo. Alla fine del libro terzo le parole del testo ὅπως σχῆς σύμβουλον καὶ ἀρραβῶνα τῆς ἀληθείας sono rese *afin d'y retrouver* (sic, evidentemente per *retrouver*) *un résumé et comme des arrhes sur la vérité*. Ma qui non ci sarebbe nemmeno l'attenuante della lezione diversa, chè se anche si pensasse a σύμβολον invece di σύμβουλον (e sarebbe possibile, accanto a ἀρραβῶνα), il suo significato non sarebbe certo quello di *résumé*.

La stampa del greco è generalmente corretta, salvo qualche accento fuori posto; a p. 209, n. 1, la citazione da Giamblico, *de mysteriis*, ha una lacuna.

CLEMENT D' ALEXANDRIE, *Les Stromates, Stromate I*, introd. de CLAUDE MONDÉSERT, traduction et notes de MARCEL CASTER ("Sources Chrétiennes"), Éditions du Cerf, Paris, 1951, pp. 177 (44-177 numerazione doppia).

Eccellente l'idea di dare in una edizione maneggevole il testo degli *Stromati* di Clemente Alessandrino, accompagnati da una introduzione che mettesse a punto le numerose questioni che la singolare opera del grande pensatore del Didaskaleion presenta, e da una traduzione moderna e agile, che permettesse ai lettori non specialisti di avvicinarsi al difficile scritto. L'introduzione è dovuta al Mondésert, al quale dobbiamo anche l'edizione, con traduzione, del *Protreptico* del medesimo Clemente, della quale ci siamo occupati altrove. Un problema che ha interessato molti studiosi è, in via preliminare, quello letterario, che consiste nel cercare di precisare il posto che gli *Stromati* occupano nell'opera complessiva, in rapporto al *Protreptico* e al *Pedagogo*: ad essa sembra fornire la soluzione Clemente stesso, quando, nel principio del *Pedagogo*, parlando del Logos, dice che esso comincia con l'esortare (πρωτοτέπων), poi è pedagogo (παιδαγωγῶν), e infine insegna (ἐκδιδάσκων): sono dunque gli *Stromati* la terza parte della trilogia, dopo il *Protreptico* e il *Pedagogo*? Parrebbe, a prima vista, di sì, e molti l'hanno pensato fino al De Faye, col quale si comincia a dubitare che gli *Stromati* siano proprio il *Didaskalos* di cui sembra parlare il passo citato del *Pedagogo*, e il dubbio non è privo di fondamento. Il Mondésert fa la storia della questione, esamina le vedute, oltre che di De Faye, di Munk, di Lazzati (il quale distingue gli *Stromati*, come opera esoterica, dal *Pedagogo* e dal *Protreptico*, opere exoteriche), di Quatember, trova molto interessanti le vedute di Lazzati, ma conclude col considerare la questione *sans solution définitive*, e impossibile a risolversi coi documenti di cui ora disponiamo. Forse si poteva anche osservare che, dopo tutto, la questione è meno importante di quello che sembri, se è possibile dimostrare (e io stesso ho cercato di farlo) che l'idea di un disegno trilogico, se anche una tale idea ebbe Clemente, è posteriore certamente al *Protreptico*, e probabilmente anche al *Pedagogo*.

Non è detto esplicitamente, nè nell'introduzione nè altrove, a chi si debba la costituzione del tesio del *I Stromate* qui edito, ma da quello che dice Mon-

désert in una nota introduttiva, di avere cioè presentato il testo secondo le indicazioni lasciate dal compianto Caster, non par dubbio che a questo studioso si debbano, oltre che la traduzione, anche le cure per la costituzione del testo. E non si può non riconoscere che il testo sia costituito con prudenza e con bene intesi criteri conservatori. Anche la traduzione è generalmente chiara ed esatta. Forse se il povero Caster fosse vissuto fino a dare l'ultima mano al suo lavoro, qualche osservazione che lascia dubbiosi sarebbe stata riveduta, e il testo forse migliorato ancora in qualche punto.

Per esempio, la nota 3 del c. I. a p. 44: "Sarebbe veramente ridicolo, - traduce bene Caster - "di ricusare gli scritti degli uomini dabbene e ammettere le composizioni degli altri. Teopompo e Timeo, autori di favole e calunnie (Θεοπόμπῳ μὲν καὶ Τιμαίῳ μύθους καὶ βλασφημίας συντάττουσιν), Epicuro, l'iniziatore degli uomini dell'ateismo, Ipponatte e Archiloco avrebbero il permesso di scrivere tali ignominie, ecc.,". Teopompo, "le comedien de la fin du V siècle? Timée?", si domanda l'autore della nota. C'è da rimanere stupiti; giacchè nessun dubbio deve esserci che Teopompo e Timeo siano i noti storici, l'uno famoso per lo sviluppo dato, nelle sue storie, all'elemento mitico e fantastico, l'altro - non per nulla soprannominato ἐπιτίμαιος - per l'asprezza, per nulla serena e obiettiva, con cui la faceva da censore degli uomini che si trovava a giudicare nelle sue opere.

E quanto al testo: l'apporto più propriamente personale, di correzioni al testo manoscritto, non è imponente, si riduce a due correzioni, una proposta dal Mondésert, l'altra dal Caster, e ciò dicendo siamo lontani dal considerare ciò un difetto della loro opera di editori. Nella scelta delle correzioni proposte dagli altri studiosi, generalmente la loro mano è felice, ma non sempre, ma questa è materia in gran parte soggettiva; in qualche caso - come per es. al c. XXV, 17 - forse sarebbe stato preferibile non modificare la lezione dei codd. e così - per es. - al c. XXI, 18, se si voleva correggere il μαθητής dei codd. per la ragione che Orfeo non è detto mai, in nessuna fonte, discepolo di Museo, non andava accettata la correzione διδάσκαλος di Lobeck, nè καθηγητής di Jackson, ma era preferibile pensare a qualche cosa come καὶ οὗ Μουσαῖος μαθητής. Una brutta svista, dovuta a trascuratezza, è l'e *scholia* di p. 174, nella nota che si riferisce al rigo 20. Ma non occorre nemmeno dire che queste osservazioni non tolgono nulla ai meriti del libro. Ci auguriamo che seguano presto gli altri libri degli *Stromati*.

CLEMÈNT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, texte grec, introduction, traduction et notes de F. SAGNARD ("Sources Chrétiennes"), Édition du Cerf, Paris, 1948; pp. 276.

Il difficilissimo scritto di Clemente - difficile in sé, per la natura delle dottrine che vi sono esposte, e per lo stato della tradizione manoscritta, che non

consente di distinguere agevolmente quelli che sono estratti dell'ignoto valentiniano e quelle che sono riflessioni di Clemente - ha trovato nel padre Sagnard un illustratore sagace ed acuto, oltre che di competenza non comune. Il presente lavoro viene dopo quelli del Dibelius e del Casey - autore, anche lui, di una edizione con traduzione dello scritto clementino - i quali si sono trovati dinanzi ai medesimi problemi che ha dovuto affrontare il Sagnard: bisogna dire che questo studio segna un progresso sui lavori precedenti. I criteri adottati dal nuovo editore per la sopra detta discriminazione sono per lo più persuasivi, e danno un'accettabile ripartizione, fra Teodoto e Clemente, della materia di questo scritto, che è, insieme che una delle fonti più notevoli per la conoscenza della gnosi valentiniana, una testimonianza fra le più preziose dell'elaborazione del dogma cristiano.

Anche l'edizione si avvantaggia in qualche cosa su quella del Casey: il testo qui presentato è quello, nel suo insieme, dello Stählin, salvo qualche rara modificazione, dovuta in parte alla nuova collazione che egli ha fatto del ms. della Biblioteca Nazionale di Parigi. In un solo caso, se non m'inganno, egli ha proposto una sua congettura: al paragrafo 84, dove i mss. hanno διὰ τοῦτο νηστεῖται, δεήρεις, εὐχαὶ χειρῶν, γονυκλισίαι κτλ... e Sagnard legge διὰ τοῦτο νηστεῖται, δεήσεις, εὐχαὶ, (θέσεις) χειρῶν, γονυκλισίαι κτλ. (opp. χειροθεσίαι, mentre St. inserisce ἐπάρεσις). A me non sembrerebbe impossibile l'espressione εὐχαὶ χειρῶν, nonostante la sua arditezza, se si intenda della preghiera che si esprime senza parole, col solo gesto delle mani levate, a quella guisa che il Salmista (Ps. 140, 2) potè dire ἑπαροῖς τῶν χειρῶν μου θυσία ἔσπερινή, e in Exod. 9, 29 è detto ἐξῆλθε Μωϋσῆς ἀπὸ Φαραὼ ἐκτὸς τῆς πόλεως, καὶ ἐξεπέτασε τὰς χεῖρας πρὸς κύριον (e Origene, *de oratione*, 3, si preoccuperà di spiegare perchè non ha detto ὑψάτο, ma ἐξεπέτασε τὰς χεῖρας). Senza dire che δεήρεις ed εὐχαὶ direbbero cose molto simiglianti, e che non si spiegherebbe la caduta di θέσεις o di ἐπάρεσις (ma questo, è vero, non vorrebbe dir molto).

La traduzione è chiara e intende generalmente molto bene il difficilissimo testo, del quale, nell'introduzione, l'A. aveva data una utilissima esposizione schematica. L'introduzione è, nella sua brevità, precisa e completa di notizie.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les patens et sur l'incarnation du Verbe*.

Introduction, traduction et notes de P. Th. CAMELOT ("Sources Chrétiennes"), Les Éditions du Cerf, Paris, 1947; pp. 332.

Precede la traduzione un'ampia introduzione, di centosei pagine, nella quale, dopo un breve schizzo della vita di Atanasio, della sua formazione culturale, del suo carattere, sono presentate alcune questioni riguardanti l'autenticità dell'opera e la duplice redazione di essa. Quanto alla prima questione, il C. è naturalmente per l'autenticità, : dico "naturalmente," perchè dopo le negazioni del

Dräseke, quasi nessuno ha espresso dubbi sull'autenticità di essa. Solo il Kehrhann, in una dissertazione del 1913 - citata del resto dal C. - si pone dal lato de Dräseke, pur disapprovando gli argomenti sui quali il precedente critico si era fondato; e poichè egli reca argomenti del tutto diversi per dimostrare la non autenticità del *Contra gentes* atanasiano (specialmente la dimostrazione che l'autore di questo scritto ha imitato la *Theophania* di Eusebio), e le sue conclusioni non coincidono che in parte con quelle a cui era giunto il Dräseke (chè questi ne faceva autore un siro, Eusebio di Emesa, l'altro, invece, un ignoto egiziano), sarebbe valsa forse la pena di prendere in considerazione e di discutere le argomentazioni del Kehrhann. L'altra questione, originata dalla scoperta di un ms. del monte Athos - confermato da una versione siriana - contenente un testo differente in certi punti, e ampliato rispetto a quello della vulgata, e di un ms. ateniese comportante anch'esso delle notevoli varianti accordantisi in parte col cod. atonita, poneva gli studiosi dinanzi all'esistenza di due recensioni del testo del *de Incarnatione* e alla necessità di giudicare quale delle due fosse autentica, e, in caso di rimaneggiamento, chi ne sia stato l'autore e perchè l'abbia fatto. L'autore del presente libro ritiene, col Lebon, che autentico sia il testo della vulgata, e il rimaneggiamento dell'altra recensione sia dovuto a mano apollinarista, e di questa sua veduta dà una dimostrazione persuasiva nel corso della traduzione.

Nella valutazione dei meriti letterari di Atanasio il padre Camelot è più misurato di A. Puech, in quanto mette nel giusto rilievo, più di quanto abbia fatto il noto storico della letteratura greca cristiana, quello che nell'opera di Atanasio è frutto della sua educazione retorica. L'analisi fatta nell'introduzione del *Contra gentes* e del trattato *Sull' Incarnazione del Verbo*, che costituisce la seconda parte dell'opera, è chiara e precisa e prepara utilmente alla lettura dell'interessante scritto di Atanasio.

La traduzione, chiara e scorrevole, è fatta sul testo del Migne, che riproduce l'edizione dei Maurini, e nessuna questione di critica testuale è fatta nelle note; sono riportati, nel corso della traduzione, nel testo greco i frammenti del ms. atonita e dell'ateniese 428, e questo è indubbiamente un bel servizio reso alla scienza. Ma tutto questo ci fa pensare quanto maggiore sarebbe stata l'utilità di questa pubblicazione, se essa fosse stata accompagnata dal testo greco per intero, e quale contributo potrebbe essere recato da un conoscitore di Atanasio quale è il padre Camelot all'edizione critica del grande vescovo alessandrino, tuttora incompleta.

HILAIRE DE POITIERS, *Traité des mystères*. Texte établi et traduit avec introduction et notes par JEAN-PAUL BRISSON ("Sources Chrétiennes"). Les Éditions du Cerf, Paris, 1947; pp. 176.

L'interessante opuscolo di Ilario, se aveva richiamato, da quando fu scoperto, verso la fine del secolo scorso, l'attenzione degli studiosi, specialmente

per ciò che riguarda la costituzione del testo, non era stato fatto oggetto finora di uno studio d'insieme, che illustrasse adeguatamente la posizione dello scritto nell'opera di Ilario e contribuisse così a caratterizzare meglio l'opera stessa del Santo. Eppure questo breve trattato, così significativo del momento in cui sorse e della tendenza che esso esprime, quando si cercava, come dice l'Editore, di "créer une pensée chrétienne propre à l'Église universelle et non plus seulement à quelques Églises", - questo trattato meritava che ad esso si volgessero le cure di uno studioso come il Brisson, che cercasse, come ha fatto in realtà, di ricostruire il piano generale dell'operetta, di dare un'idea chiara e sicura del metodo in base al quale è fatta l'esegesi e della dottrina che in esso è contenuta, e distinguesse ciò che è tradizione e ciò ch'è apporto originale del dotto esegeta. Il presente studio è perciò molto utile, e tanto più meritorio quanto più l'Autore ha assolto il suo compito con la competenza e la probità necessarie.

La costituzione del testo non offre problemi gravi all'editore. Conservato in un solo manoscritto, esso non può contare su altri sussidi che gli scolii di Pietro Diacono, i quali riportano dei frammenti, in numero di sei, che si possono far rientrare nelle lacune del ms. dell'opuscolo. Vari critici - a partire dal primo editore, il Gamurrini, e dopo di lui, il Pitra, il Lindemann, il Feder, l'Engelbrecht - hanno cercato di migliorare il testo, e anche il Brisson introduce qualche correzione di suo, se non erro in otto punti. Debbo dire che non sempre le correzioni del Br. mi hanno persuaso; non mi ha persuaso, p. es., il *resurgens de* da lui proposto, dove il cod. ha *resurgente*: il periodo è al c. V, nella presentazione del Br. *Agnoscit ergo post somnum passionis suae caelestis Adam resurgens (de) ecclesia suum os*, etc. Meno ancora mi ha persuaso il testo dato da Br. al c. XII *terra conspectui eius vi redditur*; Feder legge, al posto di *vi*, *viri*, Gamurrini omette *vi*, dato dal ms.; il Pitra legge poi *ripitur*, Gamurrini *eripitur*. Per me la lezione vera è *vix redditur*.

La traduzione è chiara, come può esserlo la traduzione di un testo spesso enigmatico; ma si ha l'impressione che l'Autore abbia talvolta sacrificato alle esigenze dell'interpretazione sostanziale la fedeltà all'espressione del testo, spesso immaginosa e fiorita.

ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, texte latin, introduction et traduction de HÉLÈNE PÉTRÉ ("Sources Chrésiennes"), Les Éditions du Cerf, Paris, 1948; pp. 284.

La interessantissima - per tanti rispetti - *Peregrinatio Aetheriae* non aveva avuto, fino alla pubblicazione del presente lavoro, traduzioni integrali in lingua francese: questa lacuna ha colmato la Pétré, la quale ha fatto cosa assai utile, non solo ai suoi lettori di lingua francese, ma a tutti gli studiosi, e - perchè no? - ai lettori comuni, i quali troveranno qui, reso di comoda lettura, il testo,

e raccolte vagliate discusse, in un'ampia introduzione, le notizie sull'autrice del *Viaggio* (nome, patria, cronologia), e, insieme, larghe informazioni di carattere antiquario e storico, riguardanti i pellegrinaggi del IV secolo, i dati topografici, i dati liturgici ed ecclesiastici, e, infine, le necessarie nozioni sulla lingua e lo stile dello scritto.

Anche per questo scritto, che è conservato in un solo ms., la costituzione del testo non pone di fronte a particolari difficoltà, tranne quella di riparare per congettura ai guasti evidenti che in esso non mancano. L'Autrice del presente libro si è limitata a riprodurre il testo dell'edizione di Geyer, tranne in pochissimi punti, nei quali ha preferito correzioni proposte da altri editori. Su un punto vorrei richiamare l'attenzione dell'Autrice: al cap. 13 il testo trasmesso dà *Nam in isto colliculo, qui est medio uico positus, in summitatem ipsius fabricam quam uides ecclesia est, quae ecclesia nunc appellatur graeco sermone opus Melchisedech. Nam hic est locus, ubi optulit Melchisedech hostias Deo puras, id est . . . etc. Opus* è evidentemente corrotto, e le correzioni si presentano facili: Gamurrini corresse ὄρος (ma come si poteva chiamare la chiesa "monte di M.,"?). Heraeus ὄρου (Ma la chiesa poteva aver nome "dove M.,"?), Mayr τόπος (ma anche per questa denominazione bisogna fare la medesima domanda fatta per le altre correzioni). L'Autrice della presente edizione trova non molto soddisfacenti queste correzioni, e forse non ha torto, e suppone che ci sia lacuna. Ma non occorre pensare a lacuna: il testo non richiede che un nome, da premettere a Melchisedech, che dia il nome della chiesa, che era sorta nel luogo dove Melchisedech offrì le pure vittime. La lettura più semplice per l'impossibile *opus* che trascrive erroneamente una parola greca, mi pare possa essere ὁσίου, cioè "chiesa del santo M.," e la cosa apparirà tanto più probabile se si suppone che il trascrittore aveva dinanzi a sé un nesso σι che poteva confondersi con un π.

La traduzione è fresca e corre senza impaccio, e contribuisce a rendere la lettura di questo libro, non solo profittevole per le molte cose che vi si imparano, ma anche dilettevole, il che è raro, in libri come questi, nè il merito è solo dell'antica viaggiatrice, piena di curiosità e di ardore religioso.

PLATON, *Gorgias*. Texto grieco, traduction y notas de JULIO CALONGE RUIZ ("Clasicos Politicos"), Instituto de Estudios Politicos, Madrid, 1951; pp. XXIII 123 (da p. 2 a p. 123 numerazione doppia).

La breve, perspicua introduzione dà l'essenziale per l'esatta valutazione e interpretazione del famoso dialogo. Una sobria notizia informa sullo stato della tradizione manoscritta e sui criteri che hanno presieduto alla costituzione del testo della presente edizione. Criteri sanamente conservativi; perciò non sono

state accolte che raramente congetture di critici moderni, e limitatamente ai casi in cui fossero già accolte in recenti edizioni o paressero indispensabili al nuovo editore (e qui, naturalmente, è possibile che in qualche caso non tutti siano d'accordo con lui). Su un punto, che investe una questione generale di metodo, mi sia lecito esprimere qualche dubbio. Nella citazione del famoso fr. 169 Schröder (187 Turyn, 169 Snell) di Pindaro, il presente editore dà la lezione di Aristide (l'abbreviazione Arist. dell'apparato non è chiara) – che è quella di *Leg.* p. 714 e/715 a – δικαιῶν τὸ βiaiότατον, e può darsi che questa sia sostanzialmente la genuina lezione pindarica, accolta anche da Snell, e, con lievi modificazioni, da Croiset e da Turyn, il quale ne dimostra in una lunga nota la legittimità. Ma i codici di Platone danno, a questo luogo, una lezione diversa, βαιῶν τὸ δικαιότατον è lecito a un editore di Platone mutare il testo di una citazione per conformarla a quella che per altra via ci risulta essere il testo genuino del passo citato? A me parrebbe di no: è noto che Platone (e l'ha dimostrato anche Labarbe per le citazioni omeriche, nel suo *L'Homère de Platon*, Liège, 1949) non di rado modifica consapevolmente, per ragioni sue, dialettiche o artistiche, il testo delle citazioni; e questo è probabilmente il caso della citazione pindarica, come ha visto anche Turyn, che scrive, p. 351 della sua edizione di Pindaro, Cracovia 1948, *Platonem videmus v. 3 consulto immutavisse Pindaricam sententiam . . . cum Herculis factum Callicli quidem Platonico res iustissima videretur esse, non vis quaedam*. A mio parere dunque andava qui riportato il testo dei mss. platonici, ed era questa anche l'opinione di un critico autorevolissimo come il Wislamiowicz (*Platon*, II, p. 95), che legge appunto βαιῶν.

La traduzione ha pregi di chiarezza e di precisione, e mostra di essere nata evidentemente da un diretto, assiduo contatto col testo greco. Un libro, in complesso, che risponde benissimo agli scopi della fortunata collezione, e a cui anche i filologi di professione ricorreranno non senza profitto,

ARISTOTELES, *Politica*, Edición bilingüe y traducción por JULIAN MARIAS y MARIA ARAUJO, introducción y notas de JULIAN MARIAS ("Clásicos Políticos"), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951; pp. LXXII-281 (1-266 numerazione doppia).

L'introduzione – vasta, ma chiara nel suo disegno, e senza discussioni non necessarie, ma quale poteva essere scritta da uno che domina, per la sua esperienza di studioso, questa materia, e sa dare il suo giusto valore a ogni aspetto del problema, nell'economia dell'insieme – vuole essere una "preparazione", alla lettura di questo scritto di Aristotele, allo scopo di renderla più agevole a nello stesso tempo più feconda. Questo scopo si può dire raggiunto in pieno attraverso la lettura di questa introduzione, il lettore si trova trasportato vera-

mente *in medias res* (come dice l'A. stesso), e posto nelle condizioni migliori per intendere le ragioni e il significato dell'opera, in sè – nei suoi presupposti, nel suo programma e nello stesso tempo, nella sua "attualità", –, e nell'organismo della filosofia di Aristotele, nel quale essa trova le sue radici metafisiche.

Il testo seguito per la traduzione, e stampato a fronte ad essa, è quello del Newmann, riprodotto fedelmente, anche nell'ordinamento dei libri, per il quale questo editore, come è noto, fa degli spostamenti notevoli (al posto del tradizionale libro VII pone il IV, dell'VIII il V; del IV il VI, del V il VII, del VI l'VIII). La traduzione vuole mantenersi fedelissima al testo, senza tuttavia essere letterale; e bisogna riconoscere che la lingua spagnuola si adatta bene a riprodurre senza sforzo lo stile, a volte discorsivo e non privo di ripetizioni, dell'originale, fino a conservare, a differenza di altre traduzioni moderne, press'a poco le stesse proporzioni del testo greco. Una prova delle cure poste dal traduttore nel rendere il preciso significato di certi termini greci, è data da alcune note, poste in fondo al volume, nelle quali si discute del modo di rendere il significato di parole come πόλις, κοινωνία, ζῶον πολιτικόν, καλοκαγαθία, ecc. (non direi tuttavia che la parola ἄλλοξ, "solco", si adoperi anche metaforicamente nel senso di "esposa"); segno che il traduttore non si è preoccupato solo di rendere la sostanza del pensiero, ma anche, quando era possibile, le sfumature della forma. Si può dire in conclusione che questa presentazione della *Politica* aristotelica è l'opera di un filosofo a cui non sono ignoti i segreti della lingua in cui fu redatto lo scritto originale.

A proposito del "regime misto" (p. LX sgg.) potevano essere citati Panezio e Polibio.

ARISTOTELES, *Retorica*. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prologo y notas por ANTONIO TOVAR ("Clásicos políticos"), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953; pp. XLVIII-245 (da p. 1 a 229 numerazione doppia).

A differenza di parecchi dei volumi di questa bella collezione, il pregio dei quali andava tuttavia molto al di là del proposito divulgativo, la presente edizione della *Retorica* aristotelica, dovuta alle dotte cure di un grecista largamente noto, mostra un più chiaro impegno scientifico. Già l'introduzione, che fa brevemente la storia della retorica greca fino ad Aristotele (e qui avremmo volentieri visto qualche cenno alla tesi che vede nei Pitagorici l'antecedente di Gorgia e di Aristotele; v., per tutti, A. Rostagni, in "Studi italiani di filol. class.", 1922, p. 55 sgg.), e illustra le tappe della formazione di Aristotele, che prepararono il sorgere della sua *Retorica* (senza dire della parte data ad alcuni problemi marginali riguardanti la cosiddetta *Retorica di Teodette* e la *Retorica ad Alessan-*

dro), e la fortuna della *Retorica* di Aristotele nella posterità ~ già questa introduzione, ampiamente informata, e ricca di fatti, denuncia un'impostazione critica di revisioni e, quando se ne offra l'opportunità, di apporti originali e fecondi.

Il testo ha carattere critico: fondato su una chiara visione della distribuzione dei codici nelle tre famiglie, e dell'importanza dei *deteriores* e della tradizione indiretta, che permette di risalire a una perduta recensione greca, esso segna un apprezzabile progresso sulle edizioni precedenti: e non perchè l'editore sia giunto alla costituzione di uno *stemma codicum* che si imponesse per la sua sicurezza (benchè egli ne abbia indicato la via), o abbia messo in luce nuovi codici o collazionato nuovamente quelli già noti, ma perchè danno affidamento il suo criterio conservativo (più di una volta egli segue la lezione manoscritta, talora anche quella dei *deteriores*, dove gli altri editori emendano più o meno profondamente) e la prudenza critica con cui ha risolto i problemi che la costituzione del testo gli poneva, scegliendo tra le varie soluzioni proposte dagli editori precedenti. Di suo, propone solo in pochissimi casi delle modificazioni al testo trasmesso, si tratta per lo più di atetesi di luoghi glossematici o di integrazioni per mezzo di testimonianze della tradizione indiretta o dell'edizione aldina; e anche in questi casi non riesce difficile dargli ragione.

La traduzione non evita le difficoltà, che non mancano, del testo, e riesce chiara e precisa; dove lo stato del testo non consente che una traduzione approssimativa e provvisoria, ne è dato conto nelle note. Le quali sono un utilissimo complemento della traduzione e della stessa introduzione (specialmente quelle che accennano a rapporti che legano luoghi della *Logica*, dell'*Etica*, della *Politica*, alla *Retorica*, che le contiene come *in nuce*, così da valere "como resumen de mucha obras suyas,"); inutile dire che esse sono accuratissime. Vogliamo tuttavia osservare, anche a prova dell'attenzione con cui abbiamo letto, che quanto è detto nella nota 91 al libro 1 (p. 88), sulla famosa immagine di Pericle "l'anno ha perduto la sua primavera", non riesce in tutto persuasivo (già Girard aveva dimostrato, in "Revue de ét. grecques", XXXII, 1919, p. 227 sgg., che l'elogio funebre a cui appartiene l'espressione periclea dovette essere quello pronunciato nel 439 dopo la guerra di Samo, e che essa riproduce, ma con applicazione nuova, la frase di Gelone che aveva carattere proverbiale, Hdt. VII, 162); e che l'indicazione di Antimaco come un "poeta ciclico tardio contemporaneo di Platón", può ingenerare qualche equivoco.

Un'opera, in complesso, questa del Tovar, che fa onore al benemerito Autore, e che dà lustro alla riuscitissima collezione.

A. J. FESTUGIÈRE, *Epicuro e i suoi dei*. Traduzione di PIA SARTORI TREVES ("I compagni di Ulisse"), Morcelliana, Brescia, 1952; pp. 154.

Il nitido, denso volumetto, pubblicato nell'originale lingua francese nel 1946, e ora presentato in traduzione italiana dalla benemerita Morcelliana, ha tutti i

pregi - di chiarezza, di penetrazione, di sottile e compiuta informazione - che distinguono le ben note opere maggiori del Festugière e che hanno già assicurato all'autore una meritata fama di studioso tra i più solidi e acuti, e non solo nella scienza delle religioni ellenistiche, che lo ha maestro impareggiabile. Trattandosi di una traduzione, e per di più di un'opera uscita da quasi un decennio, non vedo l'opportunità di farne una vera e propria recensione, e mi limiterò perciò a dare un'idea del contenuto del libro, il più brevemente possibile. Il volumetto dà prima una visione d'insieme della religione ellenistica, considerata in uno dei suoi aspetti più caratteristici, e cioè nel venir meno delle credenze tradizionali e nel sorgere della religione cosmica propria dei dotti. Il secondo capitolo è una biografia di Epicuro, schizzata in rapidi tocchi, ma sufficienti a darci dell'uomo Epicuro un'immagine viva e parlante; anche il capitolo che segue, che tratta dell'amicizia epicurea, è, in fondo, di carattere biografico, perchè illustra un aspetto della dottrina che si traduce in pratica di vita. Gli ultimi due capitoli trattano del tema che dà il titolo al volumetto, e cioè dell'atteggiamento di Epicuro di fronte alla religione del suo tempo, nelle due forme di religione degli dèi civici e di religione del Dio dei saggi.

È inutile dire che ogni affermazione del Festugière è largamente documentata, e che molto spesso l'Autore preferisce lasciar parlare le fonti. Di questa documentazione, che fa del lavoro del Fest. un'opera di dottrina oltre che una sintesi agile e sicura, non sono riportati nell'edizione italiana i numerosi testi greci che riempiono le ampie e dotte note dell'originale; e questo è un difetto, che, mentre non nuoce affatto ai lettori che si appagano dei risultati a cui è giunto l'A., nuoce solo in parte ai lettori desiderosi di ripercorrere in compagnia dell'Autore la strada da lui percorsa per giungere ad essi, giacchè i riferimenti riportati li instradano abbastanza. Spiace piuttosto, in questa traduzione, per altro molto pregevole, certa trascuratezza, che non può non colpire il lettore un po' esperto. Così, p. es., è detto sempre *lo Stoa*; si parla di una battaglia di Ipsus (p. 31; in italiano diciamo, naturalmente, Ipso), di feste dette Soteria di Delfi (p. 35; dovrebbe dirsi *sotéria*) di *Theorés* (p. 35, per *theoroi*), di scritti esoterici di Aristotele quali l'*Eudemo*, il *Protreptico*, ecc., che invece sono exoterici (p. 38), di nomi come *Damossene* il comico (p. 55), *Leonzione*, *Erozione*, *Nikidione*, ecc. (p. 61), che invece vanno scritti Damosseno, Leonzio, Erotion Nikidion (o Leonzio, Erotio, Nikidio . . .), di *taurobulo* (p. 79), che invece deve essere taurobolio, di *orfeotelestes* al plurale (p. 97), che invece deve essere scritto *orfeotelestai*. Anche qualche svista e qualche errore di stampa andrebbero corretti in una nuova edizione, che ci auguriamo vicina: a p. 97 e agli altri (*iniziazioni*?), a p. 107, nella nota 34 l'indicazione p. 106 deve essere corretto in p. 109, a 111 *compiano* è da correggere in *compiamo*, a p. 129, nota 17, rigo 1 *Gundel*. va scritto senza il punto, come pochi righi dopo, ecc.

QUINTINO CATAUDELLA

Prof. QUINTINO CATAUDELLA, *Direttore responsabile.*

Iscrizione al n. 25 del Registro Periodici presso il Tribunale di Catania.

Finito di stampare il 25 luglio 1955 nello Stab. Tip. " LA CARTOTECNICA „
Catania - Via Francesco Crispi, 116 - Telef. 13.310 - *Composizione a mano.*

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA
BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

PUBBLICAZIONI

- 1) STEFANO BOTTARI: L'architettura della Contea (esaurito)
- 2) CARMELO MUSUMARRA: La prima raccolta di canti popolari siciliani L. 1200
- 3) BRUNO PANVINI: Giraldo di Bornelh 1200
- 4) STEFANO BOTTARI: Il Maestro di S. Martino (esaurito)
- 5) GINA FASOLI: Cronache Medievali di Sicilia 1000
- 6) GIUSEPPE AGNELLO: Gli studi di archeologia cristiana in Sicilia . „ 800
- 7) LUCE BELFIORE: La Basilica di Murgò „ 1000
- 8) GIORGIO PICCITTO: Per un moderno vocabolario siciliano . . „ 800
- 9) ALESSANDRO PELLEGRINI: Gottsched Bodmer Breitinger e la poetica
dell' Aufklärung „ 1500
- 10) GIULIO NATALI: Gabriele D'Annunzio e gli scrittori italiani . . „ 800